Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre - dicembre 1975 - anno X - numero 4

SOMMARIO

* UNITA' CATTOLICA E « CONCILIARITA' » ECUMENICA

ARTICOLI:

391 **Luigi Jammarrone** - Il fondamento metafisico dell'esistenza di Dio in S. Tommaso.

398 **Gianni Baget-Bozzo** - La teologia dei movimenti pentecostali.

412 **Giulio Basetti Sani** - Muhammad è un vero profeta?

437 **Claudio Leonardi** - La crisi della filosofia della storia: Burckhardt e Nietzsche.

451 **Denise Judant** - Maria figlia di Levi o figlia di Davide? (II).

472 **John N. Deely** - « Semeiotica »: dottrina dei segni.

LIBRI:

491 **Recensiti:** « The confutation of Tyndale's answer » di S. Thomas More / « Martin Lutero » di R. Garcia Villoslada / « Redeemer nation » di E. L. Tuveson / « Epistemologia e teologia » di W. Pannenberg / « Mistica oggettiva » di A. von Speyr / « Lettres théologiques » di Grégoire de Nazianzo / « Historical theology » di J. Pelikan / « Un itinéraire mystique » di M.-P. Vachez ed E. Rimaud / « Escatologia e teologia » di P. A. Sequeri / « Un peuple messianique » di Y. Congar / « La repressione culturale in Lituania » del Centro studi Russia cristiana / « L'invidia e la società » di H. Schoeck.

528 **Ricevuti.**

POSTILLE:

529 La difficile adesione al mistero globale della Chiesa *(Bonifacio Baroffio)* - Un nuovo mediatore: Carlo Marx tra Dio e l'uomo *(Gianfranco Morra).*

535 INDICE GENERALE DELL'ANNATA.

Unità cattolica e "conciliarità„ ecumenica

E' giusto diffidare delle espressioni equivoche, così com'è doveroso denunciarle in tempo.

La quarta sessione del Consiglio Ecumenico delle Chiese, tenutasi ad Upsala (Svezia), s'autodefinì « una tappa transitoria chiamata a preparare la realizzazione futura di un modo veramente universale, ecumenico e conciliare di vita ». Così il vocabolo « conciliare » entrò nel dizionario di quest'istituzione. Ma è un fatto che tale vocabolo è oggi assunto per indicare indistintamente ciò che il II Concilio Vaticano ha detto, ciò che esso non ha detto e neppure supposto e ciò che è persino alieno dalla dottrina cattolica. L'uso che indifferentemente se ne fa, talora è esatto, talora è arbitrario, talora è addirittura indegno. Quando un vocabolo gioca tanti e contrastanti ruoli, evidentemente si respira aria di confusione.

Ora noi dobbiamo chiederci se l'assunzione del vocabolo compiuta dalla C.E.I. rientra o meno nel concerto della confusione. Seguiamo i fatti.

* * *

La commissione « Fede e Costituzione » (una commissione del Consiglio Ecumenico delle Chiese, della quale fanno parte anche cattolici) non solo ha mantenuto il termine « conciliare », ma ne ha fatto anche oggetto di ulteriori considerazioni. Questo è accaduto alla riunione del 1973, tenuta a Salamanca, e nel 1974 alla riunione tenuta ad Accra in India.

Ad Accra la citata commissione s'è così espressa: « La Chiesa una deve essere considerata come una comunità conciliare di Chiese locali, anch'esse autenticamente une ». Ed ha proseguito come segue: « Concilia-

rità, nonostante le riserve avanzate, è mantenuta come qualificazione dell'unità organica », perché essa «implica contemporaneamente un'accettazione reciproca totale ed un profondo rispetto dell'alterità di quelli che fanno parte della medesima comunità, ma adempiono i loro compiti in maniera diversa ». La citazione è significativa in modo perfetto, perché risponde alla realtà dei fatti che si incontrano al Consiglio Ecumenico delle Chiese.

Noi professiamo il più profondo rispetto per gli uomini che vi partecipano, perché tutti in perfetta buona fede cercano di servire e piacere a Dio. Il che non impedisce una critica volta ad impedire che si intorbidino convinzioni e persino dogmi all'interno della Chiesa Cattolica.

* * *

Che cos'è dunque quest'unità « conciliare »? Vediamo.

Essa non rinuncia alle diversità. *E queste dovrebbero andare dall'accettazione dei sette Sacramenti fino a quella di una determinata parte di essi, dalla fede nella Tradizione divina fino alla sua radicale negazione, dal riconoscimento di tutti i dogmi ad una variabile e variata selezione di alcuni di essi. Forse anche oltre. Deve rinunciare al Magistero, senza il quale, ove esista una sensibilità storica, è assolutamente impossibile pensare ad un'opera di Dio fondata sulla verità.*

Si tratta di una diversità che lascia non solo dividere le vesti, ma anche squartare il corpo.

Si tratta di una diversità che deve continuare ad ignorare come l'essenza della rivelazione divina sia verità ed esiga l'unità seria fondata sulla verità ed immutabilità dogmatica.

Essa, l'« unità conciliare », non può rinunciare a tale diversità.

Le chiese protestanti, la variazione delle quali va, p.e., dal riconoscimento della Divinità di Cristo fino alla negazione della medesima, da un retto concetto dell'ispirazione delle Sacre Scritture ad uno affatto inadeguato se non proprio contrario, non hanno e non avranno mai, finché restano tali, un'autorità capace di esprimere una decisione dogmaticamente vincolante: il vincolo, quando esiste, è quello di un consenso su opinioni teologiche di per se stesso fluttuante ed insicuro. Il linguaggio di una singola comunità protestante deve essere sempre abbastanza lato da permettere questo regime di opinione. Siamo completamente su un altro terreno.

Tutto questo, in senso ben più ristretto ad onor del vero, deve essere ripetuto per le altre Chiese e per lo stesso motivo: la mancanza di un'autorità vincolante sul terreno dottrinale. Si giri e si rigiri la questione, questo è il punto al quale si deve pur sempre arrivare perché è la chiave di volta del sistema adottato da Dio nel nuovo patto con gli uomini. Un dogma può essere più sentito in un'età e meno sentito in un'altra, ma deve rimanere immutabile, perché Dio non muta. Se mutasse, non esisterebbe, il che è assurdo.

L'«unità conciliare», sempre nel pensiero del C.E.C. a Nuova Delhi, sarebbe garantita dall'identico Battesimo e dall'identica Eucaristia. Ma, a parte che gli uomini non sono autorizzati a far selezioni entro la Rivelazione divina, è assai diverso nelle diverse Chiese il concetto sia del Battesimo sia dell'Eucaristia.

Si noti come nella dichiarazione di Accra sopraccitata si parli di Chiese locali e ad esse, singole, si attribuisca la caratteristica dell'unità. E' difficile comprendere ciò,

ma non è difficile capire, perché taluni, in casa nostra, vogliano continuamente mettere l'accento sulla chiesa locale più che sulla Chiesa Cattolica.

L'« unità conciliare » può essere ridotta ad una federazione con un esteriore riconoscimento di riti ed uffici sacri, senza che tale riconoscimento entri in via di massima nel merito del contenuto dottrinale.

E' poco.

Ci si può chiedere: ma perché la parola « conciliare »? E' difficile rispondere, dato che il « Concilio » nell'uso delle Chiese latina e greca ha un significato diverso da quello del testo di Accra. Sappiamo però che tale vocabolo è servito a coprire ciò che con un reale Concilio non ha nulla a che vedere.

Per questo prendiamo atto con soddisfazione di un documento del Segretariato per l'unità dei cristiani del 22 febbraio 1975 (reso noto solo il 7 luglio 1975), volto soprattutto a distinguere la « conciliarity » intesa nel senso « ecumenico » da quella intesa in senso cattolico.

Con tutto questo (ripetiamo!) professiamo il più grande rispetto per questi consessi ecumenici e per gli uomini di parti diverse che vi partecipano; essi hanno fede in Dio, cercano la Sua parola e la Sua volontà, si levano al di sopra di altri meno nobili interessi che dividono popoli e nazioni.

Abbiamo parlato solo perché riteniamo nostro preciso dovere opporci alle confusioni, generatrici oggi delle peggiori eresie.

IL FONDAMENTO METAFISICO DELL'ESISTENZA DI DIO IN S. TOMMASO

ARTICOLI

La bibliografia sulla tematica dell'ascesa tomistica a Dio è vastissima. Ciascun autore ha creduto opportuno mettere in luce gli aspetti salienti ed originali del pensiero tomistico. Una delle preoccupazioni più che legittime è stata quella di difendere il valore apodittico delle cinque vie contro le varie obiezioni mosse dal pensiero kantiano e contemporaneo. Non sono mancate anche da parte cattolica delle critiche circa l'incompletezza di alcune delle vie tomistiche e l'insufficienza di altre ai fini di una rigorosa dimostrazione dell'esistenza di Dio. Tuttavia ci si è poco interessati alla questione del fondamento, sul quale poggia la validità delle vie tomistiche. Il nostro studio vorrebbe mettere in luce tale fondamento nonché il suo carattere trascendente.

1. IL FONDAMENTO RADICALE DELLE VIE TOMISTICHE

La conoscenza di Dio per S. Tommaso è una vera dimostrazione mediante la quale noi ci rendiamo conto che la verità della proposizione *Dio esiste* è vera perché gli effetti da essa prodotti ce l'attestano (1).

S. Tommaso preferisce chiamare il suo itinerario a Dio col termine *via,* che è il percorso da seguire per giungere ad un termine, ma altresì s'identifica con lo stesso percorrere, in quanto abbraccia la struttura dell'intero processo che porta lo spirito a riconoscere la necessità dell'esistenza dell'assoluto.

Il punto di partenza delle vie è costituito da ciò che si offre immediatamente alla nostra conoscenza. Per S. Tommaso il conoscere ha un significato profondamente esistenziale: « intellectus non fit actu intelli-

(1) Cf. *S. Th.,* I, q. 3, a. 4 ad 2. Cf. Luigi Jammarrone, *« Il valore metafisico delle cinque vie tomistiche »,* Roma 1970, pp. 292.

gens nisi per participationem intelligibilis quod est obiectum exsistens » (2); « omnes cognitiones sunt de rebus exsistentibus, obiectum enim cognitionis est ens » (3). L'oggetto immediato del nostro conoscere è costituito dagli enti che compongono il mondo della nostra esperienza, il quale abbraccia la nostra persona esistente con altre persone in questo universo. Il reale viene da noi percepito sotto l'aspetto di ente (4), il quale è tale perché possiede ed esercita il proprio atto di essere. Orientandoci verso l'essere, il nostro spirito si orienta implicitamente verso l'Essere, fonte originaria di ogni ente. Per questo motivo S. Tommaso può affermare: « omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito » (5). E' questa conoscenza implicita di Dio che dirige l'itinerario del nostro spirito che va in cerca di Lui. Dio può essere trovato nel mondo perché vi è già presente. E' precisamente da questa presenza intima di Dio nel mondo che è resa possibile e valida la dimostrazione della sua esistenza.

A questo punto potrebbe presentarsi naturalmente una difficoltà: non esiste forse una contraddizione, nel pensiero di S. Tommaso, tra questa conoscenza implicita di Dio e la necessità della dimostrazione per affermarne l'esistenza? La contraddizione ci sarebbe se i due modi di conoscenza si escludessero a vicenda; in realtà non v'è affatto esclusione, ma intima relazione tra loro. La dimostrazione quale si sviluppa nelle cinque vie ai fini della sua validità presuppone la conoscenza implicita, confusa di Dio, cioè quell'ordinazione ontologica del nostro essere verso Dio come all'Assoluto dell'essere. In effetti, prima della dimostrazione metafisica dell'esistenza di Dio secondo S. Tommaso, è data soltanto una presenza indeterminata ed implicita di Dio, quale essere assoluto colto nell'assolutezza dell'essere in quanto essere. L'essere, per S. Tommaso, per sua propria energia esclude radicalmente e senza alcuna condizione tutto ciò che gli si oppone e tende a giustificare un'affermazione diversa. Al di fuori dell'essere non v'è che il nulla e dunque nulla può condizionarlo: « nihil opponitur rationi entis nisi non ens » (6). L'opposizione tra l'essere e il non-essere per S. Tommaso è la più radicale in quanto si realizza non già tra due termini positivi, ma tra due termini di cui l'uno è positivo, l'altro negativo: l'uno pone, l'altro toglie quello che il primo afferma. In tal modo la coesistenza dei due è assolutamente impossibile, essendo l'uno irriducibile all'altro. E' su questa irriducibilità che si fonda la verità del principio di

(2) *De divinis nominibus*, c. 5, lect. 1, n. 625.

(3) Ib., c. 5, lect. 2, n. 75.

(4) Cf. *De Verit.*, q. 1, a. 1c.

(5) *De Verit.*, q. 22, a. 1 ad 1. Siamo lieti di trovare una conferma della nostra interpretazione del pensiero di S. Tommaso sull'argomento nello studio di I. Alfaro, « *La dimensión trascendental en el conocimiento humano de Dios según S. Tomás* » in *Gregorianum* 55 (1974), pp. 639-675.

(6) I, q. 25, a. 3c.

non contraddizione, il quale ha la funzione di mettere precisamente in luce la divaricazione od opposizione originaria tra l'essere e il non-essere (7).

L'essere esclude radicalmente per propria intrinseca virtù il non-essere, per cui non può essere mai da questo condizionato. Di conseguenza l'essere, non già questo o quell'essere particolare, ma il reale nella sua totalità, esiste in se stesso e per se stesso e in questo senso deve dirsi autosufficiente ed assoluto.

Ora l'autosufficienza ed assolutezza dell'essere, in quanto si oppone al nulla, non dice ancora alcunché sulla sua immanenza (identificazione con il mondo dell'esperienza) o sulla sua trascendenza (distinzione dal mondo dell'esperienza). Come l'assolutezza dell'esistenza della verità *in communi* è una cosa per sé nota, mentre non lo è la sua trascendenza, o immanenza, così è una cosa per sé nota l'assolutezza dell'essere *in communi,* mentre non lo è la sua trascendenza (8).

Il principio che *sottende* tutto il procedimento tomistico nella sua ascesa razionale a Dio, è il seguente: *l'essere nella sua totalità non può derivare dal nulla; l'autocreazione ripugna all'essere in quanto tale:* « l'essere causato da un altro non appartiene ad un ente in quanto è ente, altrimenti ogni ente sarebbe causato da un altro, e così si dovrebbe procedere all'infinito nella serie delle cause, il che è impossibile... Quindi l'essere che esiste da sé, deve essere incausato » (9). Se il concetto di *causa* fosse coestensivo con quello di *essere,* la natura dell'*essere* sarebbe *autocreazione* o *causa sui.* Ora questo implica aperta contraddizione, poiché nell'ipotesi l'essere dovrebbe esistere prima di porsi (10). Ma se l'essere è già, non ha bisogno di porsi; se invece non esiste ancora, allora non può porsi, « cum nihil educat se de potentia ad actum, vel de non esse ad esse » (11).

Se la totalità del reale non può venire dal nulla, bisogna — pena la negazione dell'esistenza del reale stesso — ammettere l'esistenza di una realtà assoluta increata, eterna, necessaria ed autosufficiente. Che un determinato ente sia prodotto dal nulla di se stesso, non comporta contraddizione alcuna: un uomo viene generato da un altro uomo, un animale da un altro animale, ecc. Ma che la totalità del reale senza eccezioni sia prodotta è assolutamente impossibile, poiché in questo caso verrebbe dal

(7) Cf. *In Met.* IV, lect. 6, u. 597 sqq.; I-II, q. 94, a. 2; II-II, q. 1, a. 7.

(8) « Ad tertium dicendum quod veritas supra ens fundatur; unde, sicut ens esse in cummuni est per se notum, ita etiam veritatem esse; non autem est per se notum nobis aliquod primum ens quod sit causa omnis entis quousque hoc vel fides accipiat vel demonstratio probet; unde non est per se notum veritatem omnium a veritate prima esse; unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum » (*De Verit.,* q. 10, a. 12, ad 3; cf. *S. Th.* I, q. 2, a. 1, ad 3).

(9) C. G. l. II, c. 52, par. 5; I, q. 2, a. 3c; q. 44, a. 1, ad 1.

(10) I, q. 2, a. 3c.

(11) S. C. G., l. I, c. 13.

nulla. Ora il nulla non può produrre. Di conseguenza, in seno alla totalità degli esistenti bisogna ammettere qualche ente non prodotto e quindi increato, esistente da sé e da sempre.

S. Tommaso afferma chiaramente: « nihil incipit esse nisi per aliquid quod est » (12). Ora un ente esiste in quanto possiede l'atto di essere. L'essere è la perfezione per eccellenza: « ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil habet actualitatem nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum » (13). Se questa è la condizione metafisica del reale, ne segue che l'essere, essendo l'atto di ogni atto, deve precedere originariamente il non essere, altrimenti nulla potrebbe esistere.

Originariamente l'essere è da sé: è increato, eterno e necessario. Dinanzi a questa affermazione di carattere metafisico la domanda di Heidegger: « perché v'è essere piuttosto che nulla? » (14) va ridimensionata. Tale domanda, presa in senso assoluto, è improponibile e priva di senso, perché fa supporre la possibilità del nulla o non-essere assoluto, il quale implica un'assoluta impossibilità. Poiché v'è essere, si deve affermare l'esistenza di una qualche realtà assoluta che esista necessariamente in forza della sua costituzione originaria. L'essere in quanto essere non può avere come causa efficiente né se stesso né il non-essere e pertanto deve essere tale per se stesso. L'essere esiste incondizionatamente nel senso che almeno una realtà è necessaria ed incondizionata, altrimenti nulla esisterebbe.

La necessità dell'essere (almeno di una qualche realtà) è una proprietà *oggettiva* del medesimo, poiché è della natura dell'essere *esistere* e quindi opporsi totalmente al non-essere: « nihil opponitur rationi entis nisi non ens » (15). Se la totalità dell'essere potesse essere pensata solo come possibile, l'esistenza dell'essere e di qualsiasi realtà sarebbe impossibile e assurda. Il possibile viene all'essere per mezzo dell'esistente in atto; ma se tutto è possibile, come si opererà il passaggio dal possibile all'esistente? (16) La contraddittorietà dell'ipotesi ci porta a riconoscere la *necessità dell'esistere* quale proprietà oggettiva dell'essere nella sua totalità o nel suo aspetto originario. Se è della natura dell'essere originariamente considerato essere e non non-essere, l'essere ha in se stesso il suo *perché o ragione sufficiente.*

S. Tommaso parla della necessità dell'esistenza di una realtà increata nella terza via, allorché dichiara che è assolutamente impossibile che tutto

(12) I, q. 2, a. 3c.

(13) I, q. 4, a. 1, ad 4.

(14) « Die Grundfrage der Metaphysik: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? » (*Einführung in die Metaphysik,* Tubingen 1953, p. 1).

(15) I, q. 25, a. 3c.

(16) « Quod est potentia, nondum est; unde nec agere potest » (S. C. G., l. I, c. 16).

ciò che esiste abbia avuto inizio. Se ciò fosse possibile, bisognerebbe ammettere che l'essere nella sua totalità viene dal nulla. Secondo quest'ipotesi tuttavia nulla potrebbe mai esistere: nullismo assoluto e totale (17).

Dalla contraddittorietà dell'ipotesi segue la *necessità* dell'esistenza di una realtà che non abbia mai avuto inizio.

Ora tale realtà, qualunque sia la sua natura (immanente o trascendente per ora non conta), deve avere queste due caratteristiche o proprietà: 1) l'increatività, l'eternità, l'assolutezza, l'immutabilità e, in una parola, l'autosufficienza od onniperfezione; 2) la ragione di primo principio di tutto quanto viene all'esistenza. S. Tommaso è esplicito al riguardo. Per quanto si riferisce alla prima considerazione della realtà assoluta S. Tommaso così s'esprime: « Quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum est » (18). La realtà incausata è da sempre in modo necessario, esiste di per se stessa ed indipendentemente da qualsiasi altra realtà nel pieno possesso della sua entitativa perfezione.

Per quanto riguarda la seconda condizione della realtà assoluta S. Tommaso afferma: « Omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse est ut praecedatur: semen enim est ab animali vel a planta. Igitur primum ens oportet esse perfectissimum » (19).

Dai testi citati appare chiaramente dimostrato il principio metafisico fondamentale: in ordine assoluto, l'essere precede il non-essere, l'atto precede la potenza, il perfetto precede l'imperfetto.

L'esistenza di una realtà assoluta s'impone necessariamente, pena la non-esistenza in qualsiasi realtà. Se esiste qualche cosa, qualche cosa deve esistere di per se stessa. Tutti i filosofi debbono ammettere una qualche realtà assoluta che ha in se stessa la piena e totale ragione di esistere, indipendentemente da qualsiasi altra realtà, e che è la ragione ultima adeguatamente esplicativa di ogni altra realtà.

Per tutti i filosofi che ammettono l'assoluto come essere personale l'*aseità* è il suo attributo fondamentale. Tuttavia anche per i panteisti e per i seguaci del monismo materialistico si dà una realtà assoluta, la quale esiste di per se stessa ed è principio esplicativo di tutto il reale. La sostanza per Spinoza, l'io assoluto per Fichte, lo spirito assoluto per Hegel e la volontà per Schopenhauer hanno come attributo fondamentale l'*aseità*, ossia l'esistenza incausata, incondizionata. Anche per i materialisti la materia o natura esiste da sé, increata ed eterna. Ciò posto, è

(17) I, q. 2, a. 3c.

(18) C. G., l. II, c. 15.

(19) C. G., l. I, c. 28; l. II, c. 91; I, q. 79, a. 4c: « semper enim quod participat aliquod, et quod est mobile et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum » (cf. I, q. 4, a. 1; *De Spirit. Creat.*, a. 1c.).

chiaro che la questione fondamentale non è se la realtà assoluta esiste, ma piuttosto quale essa è, quale è la sua natura. E' un principio puramente metafisico ed impersonale oppure un principio teologico e personale? In altre parole, la realtà assoluta è immanente, riducibile al mondo dell'esperienza, oppure è trascendente, personale?

Le divisioni tra i sistemi filosofici hanno origine precisamente dal diverso modo di concepire la natura della realtà assoluta. Questa infatti può essere ridotta o alla materia (monismo materialistico) o allo spirito, cioè alla coscienza dell'uomo che con la sua attività pone in essere tutte le realtà come suoi momenti o fasi (monismo idealistico), o al dualismo irriducibile di materia e di coscienza (dualismo sartriano) o al dualismo tra Dio da una parte e la materia eterna dall'altra (dualismo platonico-aristotelico) oppure a Dio, essere sussistente e infinito, creatore di tutti gli enti finiti.

L'itinerario per arrivare alla determinazione della natura della realtà assoluta deve partire dal riconoscimento della irrecusabilità dell'esistenza della medesima. Ora è precisamente la necessità di tale esistenza che è il fondamento radicale dell'itinerario tomistico a Dio.

2. LA TRASCENDENZA DELLA REALTA' ASSOLUTA

Per S. Tommaso la realtà assoluta, increata, eterna ed autosufficiente non può identificarsi con la totalità degli enti finiti, ma deve essere realmente ed essenzialmente distinta dai medesimi. Essa è l'essere per essenza, trascendente, personale, creatore della totalità dei finiti secondo tutto il loro essere.

La totalità dei finiti è intrinsecamente permeata di deficienze ontologiche, le quali impediscono ai medesimi di potersi identificare con la realtà assoluta, eterna ed autosufficiente. In effetti, tale realtà, essendo increata e quasi esistente da sé, deve essere immune dal divenire nell'ordine operativo (I via), da ogni influsso causale nell'esercizio della sua attività (II via), da ogni divenire sostanziale (III via), da ogni limitazione nel possesso dell'essere e degli attributi trascendentali (IV via), da ogni ordinazione verso il fine (V via). Pertanto la realtà assoluta ed originaria deve avere *da sempre* tutto quanto le occorre per esistere senza alcuna dipendenza da chicchessia: « est igitur carens principio et fine, totum suum esse simul habens. In quo ratio aeternitatis consistit » (20).

Venendo a qualche dettaglio particolare, è doveroso notare quanto ripugni la concezione materialistica della realtà, la quale identifica la realtà assoluta con la realtà materiale. Questa infatti, essendo soggetta alla causalità in quanto realtà sensibile, è *ipso facto* causata in quanto ente.

(20) C. G., I, 15.

Tutto ciò che esiste appartiene all'ordine dell'essere. Causato a qualsiasi titolo, un ente esige di essere causato in quanto ente. Ora ogni realtà materiale va soggetta a diversi tipi di mutazione che indicano altrettante modalità nell'ordine dell'essere e della causalità. Un ente causato in quanto sensibile e incausato in quanto essere è una contraddizione nei termini, perché sarebbe nello stesso tempo necessario e contingente, indipendente e dipendente. Il ragionamento vale pure e per la stessa ragione per qualsiasi categoria di ente finito. La dipendenza dei finiti nell'ordine causale implica la loro relazione radicale verso l'essere dal quale sono *prodotti in quanto enti.* L'essere per essenza ha il potere assoluto e illimitato su tutti gli altri.

Il rapporto tra l'essere per essenza e gli enti finiti, per S. Tommaso, è quello di creatore a creatura. La realtà increata è l'essere per essenza, i finiti sono enti per partecipazione. Poiché l'ente per partecipazione non può esistere per propria virtù, ne segue che per esistere deve essere prodotto totalmente, ossia per modo di creazione dall'essere per essenza. La causa propria ed immediata dell'ente partecipato in quanto tale è l'essere che è senza causa alcuna (21).

L'essere assoluto appare intrinsecamente dotato di unicità, trascendenza e personalità, per cui si distingue radicalmente e infinitamente dal mondo dei finiti nei quali esiste la tangenza dell'essere e del non-essere.

L'itinerario tomistico a Dio, partendo dalla necessità di una realtà originaria, arriva, tramite l'esistenza del finito, a riconoscere il carattere trascendente e personale della medesima, la quale si manifesta causa creatrice del finito stesso. L'essere in quanto tale non può venire dal non-essere, dunque l'essere originariamente è autoconsistente e autosussistente: increato, eterno, autosufficiente. Tale caratteristica dell'essere il nostro spirito non la trova nell'arco degli enti finiti. Pertanto esso è spinto dalla struttura stessa del reale a riconoscere l'esistenza della realtà assoluta e personale, principio e fine ultimo di tutti i finiti: l'essere causa gli enti.

LUIGI JAMMARRONE

(21) Cf. I, q. 48, a. 1c; q. 45, a. 2; q. 104, a. 4, ad 2; q. 105, a. 5; C. G., I, 13.

LA TEOLOGIA
DEI MOVIMENTI PENTECOSTALI

E' possibile definire quello dei cattolici pentecostali un movimento di « rinnovamento carismatico »? Il carisma, che è stato qualificato dalla teologia come *gratia gratis data* in opposizione alla *gratia gratum faciens,* è un criterio sufficiente per definire la loro posizione ecclesiale?

Nel suo discorso al convegno dei cattolici pentecostali il Santo Padre non ha mai usato la parola carisma, ma ha parlato di « rinnovamento spirituale ». Quest'omissione non è sicuramente senza significato, visto che « carismatico » era una chiara autoqualificazione del congresso.

Il dubbio che il termine carisma nel senso di *gratia gratis data* per il bene comune (nel senso voluto dal secondo Concilio Vaticano) possa essere usato nel caso dei cattolici pentecostali, nasce dal fatto che tale qualifica sembra non convenire alla descrizione delle chiese Pentecostali autonome, la cui esperienza è stata il modello dell'esplosione pentecostale all'interno della Chiesa Cattolica.

Le chiese Pentecostali.

Alla base dell'emersione delle denominazioni Pentecostali all'interno delle chiese protestanti sta la ripresa di una dottrina cattolica, ossia la distinzione di due stadi del processo dell'iniziazione cristiana: il Battesimo e la Cresima. Troviamo una formulazione di questi due stadi della rigenerazione spirituale espressa in forma classica da Tommaso d'Aquino.

Infatti, dopo aver stabilito che le realtà sensibili sono simboliche di quelle spirituali, Tommaso afferma che nella vita naturale dell'uomo è una perfezione giungere alla pienezza virile, cioè alla perfetta misura d'uomo. Così nelle cose spirituali vi è una nascita ed un'età perfetta, un entrare nell'umanità e un raggiungere la piena misura d'uomo: *« sic igitur et vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritualis generatio. In confirmatione autem homo accipit quasi quandam aetatem perfectam spiritualis vitae »* (III, q. LXXII, art. I in c.).

E più innanzi: *« in hoc Sacramento datur plenitudo Spiritus Sancti »* (ib., ad I).

Ciò viene ribadito anche nell'art. secondo della medesima questione.

La distinzione tra *regeneratio* e *plenitudo Spiritus Sancti,* propria della teologia cattolica, venne abbandonata dai riformatori protestanti, con il

rigetto della Cresima come sacramento. Essa cominciò di nuovo a riemergere, in un diverso contesto, con i Puritani, tra cui fu sostenuta la tesi che l'esperienza della sicurezza della salvezza fosse una seconda, successiva opera dello Spirito Santo dopo la rigenerazione battesimale. L'idea dunque di un secondo intervento dello Spirito Santo veniva reintrodotta non più in un contesto sacramentale, ma in un contesto di esperienza. La sicurezza della salvezza nella teologia puritana non può essere tradotta semplicemente con l'esperienza della grazia nella teologia cattolica, ma il contesto sperimentale del fatto salvifico appare evidente nella tesi indicata (1).

Ma fu John Wesley a riproporre il problema nei suoi aspetti dottrinali, inserendolo così nella tradizione propria dei metodisti. Secondo Wesley i cristiani ricevono inizialmente solo la giustificazione ed una santificazione parziale, doni che *mutano la loro relazione con Dio.* Soltanto in una distinta e separata esperienza il cristiano riceve il donò divino di una piena e diretta santificazione, che *muta il cristiano in se stesso* (2).

Questa tesi wesleyana è portata innanzi nel secolo XIX dall'*Holiness Movement* con il suo insegnamento sulla *vita più alta.* In questo movimento si hanno due stadi della rigenerazione cristiana: la giustificazione, intesa come liberazione dalla *pena* del peccato, e la santificazione, che è la liberazione dal *potere* del peccato.

Nel quadro dell'*Holiness Movement* questa dottrina fu sviluppata: la vita dei cristiani che non hanno ricevuto la salvezza appare come una vita tra il Calvario e la Pentecoste. La forma più nota dell'*Holiness Movement* è l'Esercito della Salvezza (3).

La dottrina dei due stadi del processo di rigenerazione cristiana fuori dal contesto *sacramentale* e in un contesto *sperimentale* è una tesi caratterizzante di questi movimenti.

Stabilita l'idea dei due stadi della salvezza, il primo dei quali era legato al Battesimo (ed escluso un ritorno al sacramento della Cresima, cioè ad una versione sacramentale del secondo momento), era facile che l'espressione « battesimo nello Spirito » potesse trovare corso. Così qualche scrittore puritano interpretò l'esperienza della sicurezza della salvezza con « il sigillo dello Spirito » di Efesini I, 13 - 14 (un termine, « sphragís », usato in senso sacramentale dalla teologia cattolica) e poi con il « battesimo nello Spirito ». E così un metodista autorevole come John Fletcher indicò la dottrina metodista della pienezza di santificazione con l'espressione « battesimo nello Spirito Santo » (4).

---

(1) J. K. Parrat, *The Wittness of the Holy Spirit: Calvin, the Puritans and S. Paul* in *Evangelical Quarterly* (1969), p. 163.

(2) L. M. Starkey, *The Work of the Holy Spirit: a study in Wesleyan Theology* (1962), pp. 45 ssg.

(3) Cf. A. Smith, *The Ideal of Perfection* (1963).

(4) N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement,* 1964, p. 141 ssg.

Ma fu nel quadro dell'*Holiness Movement* che l'esperienza della santificazione cominciò ad essere correntemente definita come « battesimo nello Spirito Santo ».

La seconda esperienza di grazia, la « seconda conversione », venne espressa anche come « battesimo dello Spirito » (5).

Tuttavia questo termine coesistette all'interno dell'*Holiness Movement* con un altro termine usato anch'esso come sinonimo di « seconda conversione »: « pienezza dello Spirito ».

Era, forse senza che i suoi autori lo sapessero, il medesimo termine usato da Tommaso d'Aquino per indicare l'effetto proprio del sacramento della Cresima.

Lentamente la dottrina della seconda conversione e la sua definizione come « battesimo nello Spirito » condussero alla formulazione di un rapporto tra tale « battesimo » e i « doni spirituali ». Un elemento importante di questa connessione, essenziale per la nascita dei Pentecostali, fu la tesi di R. A. Torrey, secondo cui il « battesimo nello Spirito Santo », cioè la seconda conversione, non ha più lo scopo di purificare dal peccato, ma di « dare potere per il compito » (empowering for service) (6).

Così tutte le idee-base erano pronte per la nascita dei Pentecostali. Il movimento pentecostale, come movimento di ampie proporzioni, inizia negli incontri di Los Angeles nel 1906, ma la tesi fondamentale venne formulata nelle riunioni del Bible College di Topeka alla fine del 1900. E' lì che viene stabilita la tesi fondamentale dei Pentecostali: « Nei tempi apostolici il parlare in lingue era considerato la prova iniziale visibile che era stato ricevuto il battesimo nello Spirito Santo » (7).

Ai fini del problema che abbiamo posto, questa tesi deve essere accuratamente valutata. Essa ha come antecedente una dottrina tradizionale, espressa nella teologia cattolica in chiave sacramentale: la distinzione tra *« spiritualis generatio »* e *« plenitudo Spiritus Sancti »*. Questa dottrina viene però formulata dai Pentecostali in chiave non sacramentale, ma sperimentale. La *« plenitudo Spiritus Sancti »* è una seconda conversione, ed è come tale conferita in un'esperienza.

Sin qui la tradizione che giunge all'*Holiness Movement*. I Pentecostali sorgono quando la « seconda conversione » o la « santificazione » o il « battesimo nello Spirito Santo » vengono associati al parlare in lingue.

Il parlare in lingue diviene allora il segno della « santificazione », della « definitiva conversione ».

La teologia delle denominazioni pentecostali non può dunque essere

---

(5) B. Warfield, *Perfectionism* (1° vol.), p. 229.

(6) W. A. Torrey, *The Person and Work of the Holy Spirit* (1910), cit. in James D. G. Dunn, *Spirit, Baptism and Pentecostalism* in *Scottish Journal of Theology*, n. 4, 1970, pp. 397 ssg.

(7) C. Brumback, *Suddenly... from Heaven* (1961), p. 23.

determinata unicamente come la tesi della necessità della presenza dei carismi nella Chiesa, nel senso in cui questa dottrina è propria della teologia cattolica ed è stata formulata dal secondo Concilio Vaticano.

La dottrina pentecostale del « battesimo nello Spirito » non è affatto un'altra espressione della teologia cattolica dei carismi come *gratiae gratis datae.*

Ciò è emerso con chiarezza nei colloqui tra il Segretario vaticano per l'unità dei cristiani ed alcune chiese Pentecostali.

Nella relazione di Rodman Williams, in cui si tratta della spiritualità pentecostale, si afferma che « poco sarà detto circa i carismi nella Chiesa » (8) e che la definizione del movimento come carismatico appartiene ai non-pentecostali, a cui viene attribuito un dissenso « con molto del punto di vista tradizionale Pentecostale circa il battesimo nello Spirito » e « la convinzione che è particolarmente importante il rinnovo degli antichi carismi » (9).

In sostanza, « carismatico » è un'interpretazione non-pentecostale del fenomeno pentecostale che essi non accettano.

Da quanto abbiamo detto segue che la dottrina cattolica, di cui la teologia pentecostale costituisce un'opposta versione, è quella espressa nella teologia del sacramento della Cresima come secondo e perfetto grado della costituzione del cristiano.

Ciò può risultare ancora più chiaro dalla rimarchevole esposizione del Williams cui abbiamo fatto riferimento.

Indichiamo alcune delle tesi fondamentali dei Pentecostali indicate dal Williams: « I pentecostali sottolineano la *esperienza* dello Spirito Santo... la coscienza diretta e personale dell'inabitazione dello Spirito Santo. Si badi: l'interesse non è l'esperienza come tale, ma lo Spirito Santo, che è detto essere sperimentato direttamente e personalmente » (10). E' chiaro dunque che ciò a cui i Pentecostali fanno riferimento è l'inabitazione dello Spirito Santo nella teologia cattolica, non le *gratiae gratis datae.* Giustamente F. A. Sullivan (11) ha messo in rapporto la dottrina pentecostale del « battesimo nello Spirito » e la formulazione tomista della dottrina circa la missione dello Spirito Santo come persona. Secondo Tommaso lo Spirito è inviato « non solo nel dono iniziale della grazia, ma anche nel progresso delle virtù o nell'aumento di grazia » (12). E' chiaro dunque che per Tommaso vi è rapporto tra la missione (anzi le missioni) dello Spirito Santo nel

(8) R. Williams, *Pentecostal Spirituality* in *The Roman Catholic-Pentecostal Dialogue* pubblicato da *One in Christ,* n. 2, 1974, p. 180.

(9) Ib., p. 181.

(10) Ib.

(11) F. A. Sullivan, *Baptism in the Holy Spirit* in *Gregorianum,* I, 1974, pp. 61 ssg.

(12) S. Th. I, q. 43, a. 6, ad 2.

giusto e la *gratia gratum faciens* con le virtù infuse e i doni che l'accompagnano.

Poiché nella concezione di Tommaso le *gratiae gratis datae* possono essere date anche senza la *gratia gratum faciens,* è evidente che i carismi di per sé non sono effetti propri della missione dello Spirito Santo come Persona.

E' proprio muovendo dal riferimento alla dottrina di Tommaso che il Sullivan scrive: « Se noi seguiamo la dottrina di Tommaso, non possiamo interpretare l'esperienza pentecostale semplicemente come il conferimento d'un dono carismatico. Una nuova missione dello Spirito Santo deve portare con sé un nuovo modo di inabitazione dello Spirito Santo nell'anima e ciò deve condurre ad una reale *innovatio* delle relazioni di quella persona con lo Spirito Santo inabitante. Ciò deve significare una conoscenza più intima e più sperimentale di Dio in quanto presente nell'anima, una conoscenza che esplode in amore più ardente (cf. S. Th. I, q. 43, a. 5 ad 2) » (13).

Vi è dunque una seconda dottrina della teologia cattolica con cui la teologia pentecostale del « battesimo nello Spirito » può essere posta in riferimento ed è quella della missione dello Spirito Santo.

L'approccio qui è ancora più fecondo perché tale missione non è sempre legata direttamente ad un atto sacramentale.

Il Sullivan nota anzi come Tommaso, quando dà esempi di « nuovi atti o stati di grazia », non parla degli effetti della Cresima o dell'Ordine, ma della profezia, dei miracoli, del martirio e dell'abbandono dei beni, sempre in quanto connessi alla *gratia gratum faciens.*

Se è così, i problemi che la teologia cattolica deve chiarire rispetto alla posizione pentecostale, sono quelli dell'*esperienza della grazia* e della *preparazione alla grazia.*

Facendo ancora riferimento alla comunicazione del Williams, notiamo che in essa è fortemente sottolineato quale caratteristica della posizione pentecostale il ruolo dell'*esperienza.* Citando F. D. Bruner, lo Williams afferma che « la dottrina pentecostale dello Spirito Santo è centrata nell'esperienza di crisi *(crisis experience)* della piena recezione dello Spirito Santo... la pneumatologia pentecostale non sottolinea tanto la dottrina dello Spirito Santo, quanto la dottrina del « battesimo nello Spirito ». Perché la dottrina biblica generale dello Spirito o, in particolare, la dottrina paolina dei frutti dello Spirito Santo o l'opera dello Spirito Paracleto del vangelo di Giovanni non è ciò da cui il Pentecostalismo deriva il suo nome o la sua particolare dottrina sullo Spirito, anche se naturalmente vuole includere tutti questi aspetti nella sua vita. La pneumatologia pentecostale è in primo luogo interessata all'esperienza decisiva della recezione dello Spirito Santo come descritta principalmente da Luca negli Atti » (14).

---

(13) F. A. Sullivan, art. cit., p. 66.

(14) R. Williams, art. cit., p. 182.

Questo testo sottolinea anch'esso che non è alla teologia paolina dei carismi, ma alla teologia lucana della Pentecoste che i Pentecostali fanno riferimento. L'elemento determinante del « battesimo nello Spirito » è l'esperienza. Questo è un dato universalmente riconosciuto. Anche un critico dell'esegesi e della teologia pentecostale come James Dunn nota come merito e caratteristica dei Pentecostali l'avere « al centro dell'attenzione l'esperienza dello Spirito Santo » (15). L'esperienza diviene anzi il criterio dell'ortodossia. Nel dialogo romano David Du Plessis, qualificato come « International Pentecostal leader » e di fatto incaricato delle relazioni ecumeniche con i Pentecostali, afferma: « La Cristianità del primo secolo era più un modo di essere che un sistema dottrinale. Quando, nella storia della Chiesa, l'identità cristiana si fonda su un'istruzione senza personale esperienza, la Chiesa abbandona le sue matrici apostoliche » (16).

Secondo Killian Mcdonnel il ruolo dei Pentecostali è di « confrontare le Chiese storiche con il ruolo dell'esperienza nella vita cristiana » (17).

Il problema è complesso, perché il concetto pentecostale di esperienza non è traducibile semplicemente con il problema tradizionale nella teologia cattolica della conoscibilità dello stato di grazia. I Pentecostali dicono qualcosa di più e di diverso: cioè, *che l'esperienza è la realtà stessa della verità e della santità della vita cristiana.* In questa prospettiva vi è difficoltà a determinare il ruolo della dottrina e il ruolo del sacramento. I Pentecostali non hanno dogmi e il sacramento appare come un momento minore di fronte al « battesimo nello Spirito Santo ».

Il Du Plessis ha affermato che « il Pentecostalismo non è Protestantesimo, né una divisione nelle Chiese protestanti. E' un movimento assolutamente nuovo basato sull'esperienza della rinascita e del battesimo nello Spirito Santo » (18). Ciò in realtà non è una descrizione esatta del Pentecostalismo, dal momento che esso consiste nel ritenere che il « battesimo nello Spirito Santo » sia la pienezza del Cristianesimo, e che rispetto ad esso l'edificio dogmatico-sacramentale delle « chiese storiche » sia interamente relativizzato.

Un altro problema che la valutazione cattolica della teologia pentecostale deve proporsi è quello della preparazione alla grazia, in riferimento alle condizioni del « battesimo nello Spirito ».

Il quadro dell'*Holiness Movement,* originario per i Pentecostali, e la dottrina dei vari stadi della salvezza fanno sì che la tradizione pentecostale veda la conversione come antecedente al « battesimo nello Spirito ».

Nel linguaggio dell'*Holiness Movement* è la santificazione che è vista

(15) James D. G. Dunn: *Baptism in the Holy Spirit,* 1970, p. 225.

(16) *The Roman Catholic-Pentecostal Dialogue,* loc. cit., p. 176.

(17) K. Mcdonnel: *The experiential and the social* in *One in Christ,* n. 1, 1973, p. 47.

(18) *The Roman Catholic - Pentecostal Dialogue,* loc. cit., p. 178.

come previa al « battesimo nello Spirito ». Ma, nota il Williams nella sua comunicazione al colloquio romano, « il Pentecostalismo più recente pone molto meno l'accento sul tema della purificazione del cuore, poiché tende ad omettere la santificazione come un momento antecedente al "battesimo nello Spirito" ».

Uno scrittore neo-pentecostale afferma che il « battesimo nello Spirito » non è « un ottenimento... basato su qualche supposto grado di santità... Si scopre di fatto un movimento che abbandona sempre di più la sua insistenza tradizionale sulla santificazione come prerequisito per il « battesimo nello Spirito ». E' interessante, e perciò significativo, che la pratica di alcuni neo-pentecostali non sottolinei più tanto la purificazione interiore quanto la lotta contro le forze del male. Il Bennet... suggerisce una preghiera di rinuncia alle pratiche occultistiche per coloro che vi sono stati implicati. Quando gli spiriti malvagi sono stati cacciati fuori, allora si può essere riempiti dello Spirito Santo » (19).

Questa concezione rischia di rendere il « battesimo nello Spirito » un evento necessario una volta che siano state compiute determinate condizioni. Ma ciò contraddice non solo la dottrina cattolica sul primato e sulla gratuità delle grazie, ma tutta la dottrina originale pentecostale sui diversi stadi del processo di rigenerazione.

Sembra chiaro che non si possa paragonare la dottrina pentecostale sul « battesimo nello Spirito » con la teologia cattolica dei carismi come *gratiae gratis datae.* Ciò appare del resto anche in riferimento al segno del « battesimo nello Spirito », ossia la glossolalia, vista dai Pentecostali come il « linguaggio dello Spirito ». Scrive il Williams:

« Poiché il "battesimo nello Spirito" è un'emanazione ("overflow") dello Spirito in lode di Dio, il linguaggio ordinario può essere trasceso *dal linguaggio dello Spirito.* E' da notarsi che il parlare in lingue è visto come comunicazione non agli uomini, ma a Dio.

« Così la vecchia idea secondo cui le lingue sono un dono miracoloso per la proclamazione del Vangelo, ed una conveniente interpretazione di esse dovrebbe condurre per la loro stessa natura ad una comunicazione agli uomini, è abbandonata. Poiché quanto accade nel « battesimo nello Spirito » è in primo luogo una nuova apertura a Dio da parte dello Spirito Santo che muove gli spiriti degli uomini, il parlare in lingue è essenzialmente un mezzo allo sgorgare della lode e del ringraziamento a Dio Onnipotente » (20).

Il testo di Luca è abbandonato in favore di quello di Paolo, ed è un principio paolino (I Corinti, 14, 2: « chi parla in lingua non parla agli uomini, ma a Dio ») che viene ricordato. Tuttavia un altro principio paolino

(19) Ib., p. 187.

(20) Ib., p. 192.

(le lingue come segno per gli infedeli) è dimenticato e la lingua viene vista come il modo diretto della comunicazione a Dio nello Spirito.

Forse è presente in questa concezione un riferimento ai « gemiti inenarrabili » dello Spirito di Romani 8, 26. I Pentecostali interpretano questo passaggio in rapporto alla glossolalia. Le lingue in questa prospettiva possono essere viste appunto come « il linguaggio dello Spirito » (21).

Ma è evidente che siano ben al di fuori della teologia dei carismi come *gratiae gratis datae.*

I cattolici pentecostali.

Ciò che è iniziato ad accadere nel *campus* di Notre-Dame nel 1967, ossia il « pentecostismo cattolico », deve essere inteso come un'estensione ai cattolici del movimento pentecostale già esistente. Si tratta in realtà del medesimo tipo di esperienza e fondamentalmente della medesima struttura ed interpretazione di essa. Del resto, non appena l'esperienza iniziò, si ebbero immediate riunioni di cattolici pentecostali e di Pentecostali non cattolici (22). La cosa sembrava andare da sola perché tutti sostenevano che era la medesima esperienza e che non consisteva in altro che in una riattualizzazione di una dimensione della Chiesa delle origini. Quel che appare singolare è che nessuno parve allora accorgersi che, nonostante la loro negazione del valore dei concetti teologici, i Pentecostali avevano una precisa teologia con precise ascendenze storiche, e che perciò, nonostante il loro fondamentalismo, le chiese Pentecostali non erano una semplice riattualizzazione della Chiesa di Corinto.

Il problema, se non fosse in realtà una teologia determinata ad essere accolta così all'interno della Chiesa senza preoccuparsi della sua compatibilità dottrinale con essa, non venne allora posto.

Il modulo dei carismi, che abbiamo visto così inadatto a descrivere la teologia e la vita delle chiese Pentecostali, divenne la chiave di libero accesso nella Chiesa del « modo » pentecostale.

Nell'interpretazione teologica del movimento pentecostale tra i cattolici, E. O'Connor, partecipe del movimento di cui è il primo storico e il primo teologo, nota come aspetti del pentecostismo l'« esperienza dell'azione dello Spirito » e i « carismi ». Egli fa riferimento di legittimazione, per il primo caso, alla teologia della mistica e, per il secondo caso, alla dottrina sui carismi del secondo Concilio Vaticano. In nessun modo la relazione tra i Pentecostali non cattolici e la loro teologia da un lato e i neo-pentecostali cattolici dall'altro è discussa. E nemmeno viene compiuto un preciso riferi-

(21) Cf. W. S. Hollenweger, *The Pentecostals* (1972), p. 342. Questa tesi ha avuto un recente supporto esegetico da Ernest Käsemann, « Perspectives in Paul » (1971), pp. 122-137.

(22) E. O' Connor: *The Pentecostal Movement in the Catholic Church* (1971), p. 80.

mento tra i pochi testi teologici e conciliari citati e la concreta esperienza del pentecostalismo cattolico. Il discorso teologico rimane così piuttosto generico e non affronta tutta la densità della problematica. Ma tuttavia le categorie interpretative del pentecostalismo cattolico sono costruite: esso appare come la realizzazione concreta della teologia dei carismi del secondo Concilio Vaticano e, al tempo stesso, un ritorno alle origini, alla Chiesa primitiva, che tanti teologi di oggi ritengono il parametro e il modello della Chiesa in ogni tempo (23).

Ciò che ha aperto le porte della Chiesa Cattolica al movimento è dunque un'interpretazione astorica, astratta e schematica di esso. Il patrocinio del secondo Concilio Vaticano è stato invocato arbitrariamente perché esso dà di carisma un concetto ben diverso da quello che sta alla base dell'esperienza pentecostale, extra ed intracattolica (24).

L'esperienza pentecostale intracattolica s'è differenziata nel suo svolgersi dal pentecostalismo non cattolico? Può servire da guida ad una risposta il più recente documento ecclesiastico che faccia un bilancio concreto del pentecostismo intracattolico: il messaggio dei vescovi canadesi sul movimento definito « Rinnovamento carismatico » (25). I vescovi distinguono gli « aspetti positivi » e gli « aspetti negativi » del « rinnovamento carismatico ». Gli « aspetti negativi » suppongono la dottrina delle chiese Pentecostali del « battesimo nello Spirito » come recezione sperimentata dell'inabitazione dello Spirito Santo.

La prima critica dei vescovi ai cattolici pentecostali è la « ricerca del

---

(23) Recentemente il padre O' Connor, che faceva parte del comitato ristretto di animazione del movimento dei cattolici pentecostali negli Stati Uniti, sia come teologo, sia come prete incaricato delle relazioni con l'Episcopato, ha dato le dimissioni. Egli si è preoccupato di alcune tendenze, che potrebbero far deviare il movimento fuori da una spiritualità autenticamente cattolica. Cf. A. Besnard, *Vie Spirituelle,* n. 1, 1974, pp. 21 ssg., ed inoltre l'articolo dell'O' Connor, *Charisme et institution* in *Nouvelle Revue Théologique,* n. 1, 1974, pp. 3 ssg.

(24) Cf. le conclusioni di G. Rambaldi in *Uso e significato di « Carisma » nel Vaticano II* in *Gregorianum,* n. 1, 1975, p. 161: « I due passi conciliari nei quali il Vaticano II ha trattato di proposito dei carismi li dicono grazie speciali, doni particolari... I quali vengono concessi per rendere adatti e pronti per assumere grazie di apostolato (*Lumen Gentium*) ed essere buoni dispensatori della grazia di Dio (*Apostolicam Actuositatem*). Tutto questo è più che sufficiente per dire i carismi grazie speciali ».

Dallo studio del Rambaldi risulta che non manca nel concetto « una certa indeterminatezza ». Ciò nasce dall'intenzione del Concilio di usare il termine carisma per indicare l'idoneità concessa dallo Spirito Santo a compiere l'opera diretta al bene comune della Chiesa. Entro questa amplissima qualificazione è possibile « porre tra i carismi anche i doni gerarchici ». Il Concilio distingue tra i carismi « *clarissima* » e i « *simpliciora et latius diffusa* », ma non definisce la differenza tra essi, che sembra fondarsi soprattutto sul tipo di *utilitas Ecclesiae* raggiunta.

Resta chiaro che il Concilio ha voluto sottolineare il carattere di grazie date *ad utilitatem Ecclesiae* e relative in particolare all'apostolato. Il carisma non è legato a manifestazioni miracolose e straordinarie, ma alla manifestazione apostolica.

(25) Pubblicato ne *Il Regno* documentazione n. 13, 1975, pp. 318 ssg.

dono delle lingue, della profezia e delle guarigioni », e la dimenticanza del valore fondamentale della carità nella vita del cristiano. Ma, se teniamo conto della teologia delle chiese Pentecostali, ciò non è « sensazionalismo », ma è invece il fatto che questi doni sono il segno visibile della presenza del « battesimo nello Spirito Santo », ossia della compiuta santificazione del credente.

Il secondo aspetto negativo denunciato dai vescovi è l'affermazione secondo cui « l'appartenenza al rinnovamento carismatico è necessaria per essere un cristiano completo ». Anche questa tesi è la conseguenza del fatto che il « battesimo nello Spirito Santo » è visto come la pienezza del cristiano dalla teologia pentecostale.

Posta questa prospettiva, il « battesimo nello Spirito Santo » è proprio ciò che occorre per fare « un cristiano completo ». Il terzo elemento negativo sottolineato dai vescovi canadesi è « l'importanza talvolta esagerata data all'esperienza emozionale di Dio ». E' abbastanza evidente che per « emozionale » i vescovi intendono la dimensione sperimentale propria delle teologie pentecostali: le contrappongono infatti « l'intelligenza, la capacità di riflettere e la volontà ». Ai cattolici pentecostali sembrerà di essere rimandati dai vescovi ad una dimensione puramente umana, inferiore al vertice da essi raggiunto. In realtà, il linguaggio dei vescovi è qui impreciso: per « esperienza emozionale di Dio » s'intende un puro esercizio del sentimento religioso oppure una vera e reale « esperienza »? Nel primo caso, si può comprendere l'aggettivo « emozionale » ma non il sostantivo; nel secondo caso è vero il contrario. Tutto il Pentecostalismo è sotto il segno dell'« esperienza ». Un discorso su questo punto tocca il cuore del problema: che cosa sperimentano i Pentecostali?

E' in ogni caso evidente che l'esperienza ha un ruolo determinante anche nella realtà dei cattolici pentecostali e che il modo e il ruolo di essa preoccupano i vescovi, anche se il termine « esperienza emozionale di Dio » rimane molto al di sotto del problema effettivamente aperto.

I vescovi canadesi qualificano un nuovo aspetto, dipendente dall'« emozionalismo ». I cattolici pentecostali « ignorano l'importanza dell'esperienza intellettuale di Dio nella vita della fede ».

Il termine « esperienza intellettuale di Dio nella vita della fede » è anch'esso un termine non chiaro; probabilmente con esso si intendono le verità di fede.

Ciò corrisponderebbe abbastanza direttamente alla relativizzazione del dogma compiuta dal Pentecostalismo classico.

A ciò afferisce anche un altro elemento negativo sottolineato dai vescovi canadesi, ossia « la diffidenza sistematica di fronte ad ogni riflessione sia biblica sia dottrinale », e il « fondamentalismo biblico », che « riduce a poca cosa il ruolo della ragione e, più precisamente, quello della riflessione per comprendere la Bibbia ». Anche questi sono rilievi rivolti in generale ai Pentecostali non cattolici.

Un nuovo rilievo fatto dai vescovi ai cattolici pentecostali e corrispondente ad un rilievo fatto in genere alle chiese Pentecostali è « l'indifferenza e persino la reticenza di certi gruppi ad interessarsi attivamente ai bisogni del loro ambiente ». I vescovi canadesi censurano un « ecumenismo ambiguo, per cui si può constatare in alcuni gruppi una tendenza a sfumare le differenze che dividono ancora i cristiani ». Il Du Plessis sin dal 1952 dichiarava a nome dei Pentecostali che essi non avevano alcuna controversia con la « teologia sistematica cattolica o protestante. L'unica sfida che essi presentano è: praticate quel che predicate » (26). Anche questo aspetto delle chiese Pentecostali si ritrova nella relativa indifferenza al dogma dei cattolici pentecostali.

Le note negative che i vescovi canadesi trovano nei cattolici pentecostali sembrano dunque ancora sottolineare la dipendenza della teologia di questi da quella delle chiese Pentecostali.

Anche molte delle note positive che i vescovi canadesi trovano nei cattolici pentecostali potrebbero dal loro punto di vista essere riconosciute anche nelle denominazioni pentecostali. Così « il posto privilegiato della preghiera », la « spontaneità » di essa, l'« instaurazione di relazioni interpersonali », « la distensione e la gioia che regnano negli incontri ».

Un elemento invece caratteristico dei cattolici pentecostali è, secondo i vescovi canadesi, il rapporto con i sacramenti e in particolare il rapporto con l'Eucarestia. Sarebbe interessante stabilire il legame che vi è tra comunione eucaristica ed esperienza pentecostale nel pensiero dei cattolici pentecostali: questo sarebbe un problema altrettanto significativo quanto l'altro, quello del rapporto tra « battesimo nello Spirito » e sacramento del Battesimo. Un aspetto altrettanto interessante è il rapporto tra esperienza pentecostale e sacramento della Cresima.

Ma la convivenza tra elemento sacramentale ed elemento pentecostale non è per nulla estranea alle chiese Pentecostali: il battesimo d'acqua ha un preciso ruolo nell'itinerario che conduce al « battesimo nello Spirito ».

Il rapporto tra Eucarestia e « battesimo nello Spirito » non è del resto un elemento più approfondito nell'esperienza dei cattolici pentecostali di quanto lo sia nella teologia pentecostale classica. La recezione del sacramento può essere considerata solo come un momento della rigenerazione che ha il suo vertice nel « battesimo nello Spirito ».

Non esiste dunque una teologia dei cattolici pentecostali formalmente diversa dalla realtà delle chiese Pentecostali. E' il movimento pentecostale che si è esteso ai cattolici.

E' certamente esistito un tentativo da parte di teologi cattolici di trovare un linguaggio alternativo alle espressioni classiche pentecostali. Ciò è avvenuto in modo particolare per « battesimo nello Spirito ». Nel convegno di Grottaferrata dell'ottobre '73 sono state cercate molte espressioni

(26) *The Roman Catholic-Pentecostal Dialogue*, loc. cit., p. 178.

quali « liberazione *(release)* dello Spirito », « rinnovo dei sacramenti di iniziazione », « liberazione del potere di testimoniare la fede », « attualizzazione dei doni già ricevuti in potenza », « manifestazione del battesimo, in cui la grazia ricevuta nel sacramento si manifesta », « reviviscenza dei sacramenti di iniziazione » (27).

E' evidente che qui vi è un tentativo di evitare la conseguenza implicita nella tradizione pentecostale secondo cui il « battesimo nello Spirito » è la pienezza della santificazione. I cattolici pentecostali sono gli unici a fare resistenza su questo punto. Un'autorità riconosciuta nel mondo pentecostale, W. J. Hollenweger, scrive: « In contrasto con i cattolici pentecostali, la maggior parte del movimento pentecostale all'interno delle chiese protestanti sembra avere accettato la dottrina pentecostale secondo cui vi sono due tipi di cristiani, quelli che sono stati battezzati nello Spirito e quelli no » (28).

Questo è indubbiamente il punto di frizione e di contrasto tra Cattolicesimo e Pentecostalismo. Vi è stata una resistenza dei cattolici impegnati nel Pentecostalismo all'interno delle *formule* pentecostali classiche, non invece a livello della *struttura* pentecostale classica, che è stata assunta come esperienza di gruppo all'interno della Chiesa. Il problema è se le due realtà siano scindibili.

Ma il fatto che questo sia il vero punto di frizione mostra ancora una volta come sia deludente e sviante l'interpretazione del fenomeno pentecostale nella Chiesa Cattolica come una semplice riedizione dei « carismi » indicati nelle lettere paoline (29).

Il problema che l'inserimento del Pentecostalismo all'interno della Chiesa Cattolica pone, mi pare che debba essere indicato in questi termini:

se la preghiera personale e il culto della Chiesa possano avere come qualificazione permanente un'esperienza immediata della presenza dello Spirito Santo nell'anima del giusto.

Con questa formulazione vogliamo dire: a) che il « battesimo nello Spirito » non può essere inteso nella teologia cattolica altro che come esperienza della *gratia gratum faciens* (e ciò a prescindere dalla tesi pentecostale che esso sia la perfezione del cristiano); b) che il « battesimo nello Spirito » non può essere considerato in modo da attribuirlo a vocazioni o gruppi particolari, ma, per sua natura, rappresenta un'interpretazione del modo d'essere della Chiesa come tale.

Se il « battesimo nello Spirito » deve essere tradotto nel linguaggio della teologia cattolica come esperienza della *gratia gratum faciens* e dell'inabitazione delle Persone divine, i Pentecostali pongono alla Chiesa l'antico

---

(27) Cit. in P. Hocken, *Catholic Pentecostalism: Some Key Questions* in *The Heythrop Journal*, n. 2, 1974, p. 138.

(28) W. J. Hollenweger, *New Wine in Old Wineskins* (1973), p. 9.

(29) B. N. Wambacq, *Le mot « charisma »* in *Nouvelle Revue Théologique*, n. 2, 1975, pp. 345 ssg.

problema della *societas sanctorum* in contrapposizione alla *communio sacramentorum,* il problema che fu posto ad Agostino dai donatisti. La vera assemblea cristiana sarebbe già fondata attualmente sulla manifestazione visibile della santità. Questo problema tuttavia non è stato avanzato alla Chiesa soltanto dai donatisti.

Il modo in cui esso venne posto dai montanisti potrebbe rilevare già delle somiglianze concrete con il Pentecostalismo. Non a caso furono i montanisti, dopo i marcioniti, a costringere la Chiesa a determinare il canone del Nuovo Testamento. Per i montanisti l'immediato principio della Rivelazione era lo Spirito Santo, che continuava a produrre libri ispirati. Ciò determinava una relativizzazione della Tradizione e del Sacramento, cioè delle dimensioni ecclesiali che comportavano un riferimento cristologico mediante una relazione al Cristo storico. Il messalianismo sostenne che la preghiera è l'unica opera richiesta ad un monaco e ad uno spirituale, e che è solo vera preghiera quella che è accompagnata dai doni sensibili dello Spirito.

Anche qui la santità e l'esperienza interiore coincidono. La relativizzazione dei Sacramenti giunge sino alla tesi che per chi ha ottenuto la vera preghiera l'Eucarestia non è più necessaria. Tracce messaliane si trovano in un autore così autorevole come lo ps. Macario, per cui la preghiera normalmente determina un'esperienza sensibile dello Spirito Santo.

L'elenco potrebbe continuare sino ai quietisti o all'inatteso « revivalismo » giansenista del diacono Paris. E' singolare che il maggior storico di questi movimenti, Ronald Knox, quando scriveva il libro (nel 1950), ritenendo che quel tipo di esperienza appartenesse al passato, non conoscesse il movimento pentecostale allora in pieno fiore (30).

Ma del resto si può risalire anche a prima dei montanisti. In un articolo su *« Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation »,* E. Schlüsser Fiorenza sostiene che i nicolaiti delle lettere dell'Apocalisse rappresentano il medesimo orientamento di coloro a cui Paolo si oppone nella I lettera ai Corinti. Si trattava cioè di un gruppo pregnostico che riteneva di vivere già nel tempo della Resurrezione, di possedere la sapienza divina e di non essere soggetto alle regole che vietavano di mangiare gli idolotiti e di fornicare.

Abbiamo anche qui un'esperienza immediata di conoscenza cui viene attribuita immediatamente realtà escatologica (31).

E' sorprendente come proprio in contrapposizione a simili gruppi Paolo proponga le sue regole sui carismi e proclami come vera e suprema sapienza la carità.

Ciò può sembrare che conduca lontano dai pentecostali storici. Ma se si guarda bene è il medesimo problema che è in gioco: l'esperienza del

(30) R. A. Knox, *Illuminati e Carismatici* (trad. it., 1970).

(31) E. Schlüsser Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation* in *Journal of Biblical Literature,* n. 4, 1973, pp. 565-581.

Mistero divino posta come immediata e capace pertanto di costituire direttamente la vera ed autentica figura della Chiesa.

L'esperienza mistica nella Chiesa è stata non a caso considerata sempre una esperienza *personale,* non legata a condizioni predeterminate e segnata sempre dalla partecipazione alla Croce: sperimentare la realtà di Dio nella realtà storica è sempre, per i mistici cattolici, la stessa cosa che sperimentare la Croce.

Il segno della Croce nel culto cristiano si manifesta nella dimensione *sacramentale* di questo culto, nella mediazione delle realtà naturali nella figura del simbolo.

L'introduzione della posizione dei Pentecostali nella Chiesa è avvenuta perché una teoria del culto cristiano come esperienza di vita comunitaria, e pertanto come esperienza non più crocifissa dal simbolo ma festosamente secolare, aveva indebolito il senso cristiano del Mistero divino nel culto.

Indubbiamente il Pentecostalismo può essere visto come un'esperienza contraria alla secolarizzazione del culto cristiano, e questo è certamente una parte della verità. Ma è appunto una semplice « contrarietà », non un trascendimento, dal momento che esso finisce per abbassare la grandezza del Mistero divino e quindi per « secolarizzarlo » in forma differente.

Il secolarismo produce i più diversi tentativi di evasione religiosa, dallo Zen ai «gruppi di Gesù», tutti sotto l'insegna dell'esperienza senza purificazione, ascesa o ricerca spirituale. Il rischio è che il Pentecostalismo, intra ed extracattolico, sia solo uno dei fenomeni dello sperimentalismo del nostro tempo, ossia del rifiuto di salire sul monte di Dio e della pretesa che Dio scenda a poco prezzo nella pianura dell'uomo.

Ma Dio si è fatto uomo per fare l'uomo Dio: due grandi « fatiche ».

La risposta cattolica alla sfida pentecostale non può essere che la mistica come esperienza di Dio nel mistero, gloria nella croce e croce nella gloria. *Cor ad cor loquitur,* Dio parla alla persona: così nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Attrae nel deserto e parla al cuore. Comunitarismo e secolarismo sono due aspetti del male terribile del cristiano d'oggi: la fuga da Dio, dal Dio che parla dall'eterno nel segreto, per cercare un dio collettivizzato.

La vera patria e il vero tempio del cristiano sono nascosti con Cristo in Dio: è di là che egli può amare con l'amore increato dello Spirito inviato tutti gli uomini chiamati come lui ad essere consorti della natura divina e, per questo appunto, fratelli.

GIANNI BAGET-BOZZO

MUHAMMAD E' UN VERO PROFETA?

L'interpretazione cristiana del Corano si è mossa abitualmente sulle due linee più facili: considerare l'Islam o come eresia cristiana o come una religione naturale. La strada che il Basetti Sani ha cercato di delineare, sulla via del Massignon, anche in queste pagine, è diversa (cf., per la discussione sull'interpretazione « profetica » di Muhammad, lo status quaestionis *offerto da G. Harpigny: « Muhammad est-il considéré comme prophète? » in:* Revue théologique de Louvain *1975, n. 3, pp. 311-323). Ed il suo fondamento è reso immediatamente visibile proprio dalla duplice possibilità che le interpretazioni tradizionali offrono. Se un medesimo fenomeno è riconducibile a due interpretazioni così differenti, è evidente che esso è un* allo ghénos, *e che non si può più ridurre nel catalogo delle eresie né semplicemente valutare quale forma di paganesimo.*

In breve, ci sembra che la categoria teologica per interpretare l'Islam non sia ancora nata. Ciò è dovuto, più generalmente, alla mancanza di una valutazione teologica dei fatti storici post-cristiani, ossia, in termini pertinenti, dell'economia che conduce dalla prima alla seconda venuta, dall'Incarnazione alla Parusìa. Deve la predicazione cristiana considerarsi come l'unico evento escatologicamente significativo di questo tempo? O non si può ammettere che la scelta escatologica sia ritmata anche da altri eventi che, pur nella relazione non esplicita, possono tuttavia veicolare la scelta definitiva?

Ci pare che tutto lo sforzo del secondo Concilio Vaticano di cogliere la realtà storica sotto il segno della molteplice ordinatio *all'unica Chiesa, all'unico Cristo ed all'unica salvezza stimoli ad una considerazione teologica della storia post-cristiana. E' chiaro che il registro e le categorie di cui la teologia può disporre in questo secondo caso non sono le stesse che possono essere impiegate nell'esame del fatto biblico. La considerazione della storia secondo la teologia, il cono di luce che il* revelatum *getta sul* revelabile, *ha una fisionomia diversa dall'apprensione del* revelatum *in se stesso. Ma ciò non deve far meraviglia, perché si tratta solo di porre in gioco la differenza fra l'*habitus theologicus *e l'*habitus fidei.

Le obiezioni rivolte al Basetti Sani sono preliminari e, per ribaltare in direzione contraria l'acuto giudizio del più attento tra i suoi censori, « ripetitive ». Esse consistono nel ricordare che non si può mettere il Corano sul medesimo piano della Bibbia, né la profezia extrabiblica sul piano di quella canonica.

Ma ciò è ben evidente. E del resto vale non soltanto per il Corano, ma per la stessa profezia come carisma ecclesiale. S. Tommaso ricorda che la profezia è necessaria quolibet tempore, *non per espandere la rivelazione,*

definitivamente compiuta in Cristo, ma per la direzione degli atti umani. Il testo citato da S. Tommaso è sempre quello dell'Ecclesiastico: se verrà meno la profezia, sarà disperso il popolo (il tema era già stato affrontato in questi termini, e in riferimento alla dottrina di S. Tommaso, da J. Ledit in: « Mahomet, Israël et le Christ », *Paris 1956, ove si parla di* « profezia direttiva »).

*Lo schema dell'*ordinatio *all'unica Chiesa che sussista nella Chiesa Cattolica può ben descrivere la vera Chiesa come la dimensione escatologica presente nella storia, ed i vari* ordinati *come situati in un tempo che non è ancora quello assoluto ed eterno di cui la* veritas Ecclesiae *è segno ed espressione. Possiamo sostituire ad uno schema metafisico* (l'ordinatio) *uno schema storico: la maggiore o minore lontananza dalla presenza escatologica del Cristo nella Chiesa Cattolica, fondata sui sacramenti* (societas sacramentorum, *come diceva Agostino), può essere espressa come appartenenza a diversi tempi di salvezza. Tale tipo di considerazione, centrata sul problema del tempo, era già stata avanzata da Jules Monchanin. Il cardinale Journet aveva seguito un'altra via: quella di una missione affidata da Dio a Muhammad (la rivelazione soprannaturale del Dio unico e trascendente) e da lui interpretata, « a causa di un malinteso non colpevole », come « anti-trinitaria ed anti-cristiana ». Ma questo schema ci sembra più problematico ed incerto di quello della qualità diversa del tempo e, pertanto, del messaggio.*

In tale schema può apparire chiaro come la parola di Muhammad sia minore *della Parola che abita la Chiesa, ma possa essere ugualmente un segno divino, che dirige verso la Parusìa gli atti umani. E poiché i singoli cattolici non sono la pienezza della Chiesa, può accadere che le* verità minori *di un popolo diverso facciano risuonare più profondamente nel loro cuore la Verità più alta e piena, ma, proprio per questo, più difficile ad essere penetrata e vissuta, di cui essi sono i portatori.*

Abbiamo così pubblicato lo scritto del Basetti Sani perché lo riteniamo indirizzato su questa via, conforme alla novità del Concilio ed alla perennità della Tradizione.

(n.d.r.)

Facendo seguito al mio passato articolo: « Su alcune interpretazioni cattoliche di Muhammad » (1), oso qui presentare le ragioni per le quali sono arrivato ad accettare l'autenticità del carisma profetico di Muhammad.

Vale la pena di riportare prima le opinioni di alcuni tra i più interessati al dialogo cristiano-musulmano, i quali ritengono di non poter riconoscere l'autenticità della missione profetica di Muhammad.

---

(1) Basetti Sani, G.: *« Su alcune interpretazioni cattoliche di Muhammad »*, in « Renovatio » 1973, n. 4, pp. 606-624.

PERCHE' SI RIFIUTA DI RICONOSCERE LA SECONDA PARTE DELLA PROFESSIONE DI FEDE MUSULMANA: MUHAMMAD PROFETA DI DIO

E' la seconda parte della « *shahâda* » (« E Muhammad è l'Inviato di Dio ») che i cristiani sino ad oggi si rifiutano di prendere seriamente in considerazione. Da tredici secoli l'Islam grida la sua fede nel « Profeta », ma i cristiani, anche coloro che intendono interessarsi al dialogo, sembrano voler ignorare « la voce e il cuore dell'interlocutore ».

P. Jacques Jomier, dell'Istituto Domenicano di Studi Orientali del Cairo, si chiedeva se un cristiano potesse dire: « *Fuit homo missus a Deo cuius nomen erat Mohammad* », e rispondeva senza indugio: « Io credo di no. Perché se noi lo dicessimo, lo dovremmo affermare con tante riserve che nessuno sarebbe soddisfatto... Mi sembra evidente che mai un cristiano potrà dire che Muhammad è un inviato di Dio in senso forte, quale lo intendono i musulmani. Se lo dicesse sarebbe un musulmano. Perché il carattere esclusivo della missione che reclama Muhammad, il fatto che il Corano vede in lui la chiusura e la vetta di tutta la rivelazione, non è compatibile con l'insegnamento di Cristo quale ci è giunto per una via che noi non abbiamo alcuna ragione di mettere in dubbio. Il Corano è un nuovo vangelo, escludendo la rivelazione del mistero di Dio e la nostra adozione nel Cristo. E' un nuovo vangelo simile a quello che San Paolo era pronto a rifiutare nella lettera ai Galati, anche se un angelo disceso dal cielo fosse venuto ad annunziarglielo » (2).

Il P. Cuoq, allora capo della Sezione per l'Islam del Segretariato dei non-cristiani, si esprimeva in questi termini:

« Gli uomini religiosi che si trovano all'origine delle religioni, sono senza dubbio dei geni religiosi e credo che nessuno farà difficoltà a riconoscere che la personalità del profeta dell'Islam appartiene certamente a questa categoria. Che questi uomini abbiano avuto un'assistenza da parte di Dio non vedo come si possa mettere in dubbio, poiché questi uomini avevano la missione di condurre dei miliardi di uomini al loro destino; non vedo perciò perché Dio si sarebbe disinteressato di questi uomini dalla cui azione dipendevano così grandi conseguenze per l'umanità ».

« Allora — concludeva l'intervistatore P. Gasbarri — veniamo ad ammettere il profetismo di Maometto ».

« Non è necessario — rispondeva P. Cuoq —. Si possono avere uomini religiosi che sono stati assistiti pur senza avere la garanzia da parte

(2) Jomier, J.: « *La notion de Prophète dans l'Inslam* », in: « Bulletin du Sécrétariat pour les non-chrétiens », n. 18, 1971, p. 167.

di Dio. Si potrebbe ammettere, per esempio, che un capo religioso dell'Africa nera al di fuori del Cristianesimo, che ha dato una forma religiosa al suo popolo e che rappresenta un progresso, per questo sia assistito da Dio. Dio avrebbe potuto concedergli la grazia per avere una nozione più pura di Dio e per poter avere un rapporto più personale e puro con Lui. Ciò non vuol dire che Dio abbia dato la sua grazia... » (3).

Anche P. Gelot, alla domanda: « Si può ammettere in qualche modo, per Muhammad, un carisma profetico? », rispondeva:

« Lei tocca qui una questione molto delicata e anche attualmente molto discussa. Attualmente non solo cristiani, ma anche islamologi non cristiani ritengono che la famosa tesi antica della non sincerità di Maometto debba essere respinta. Che Maometto sia stato sincero e che abbia avuto un'intuizione religiosa che con sincerità ha voluto partecipare al suo popolo, ritengo che storicamente oggi non si possa più negare. E' una base necessaria e onesta del dialogo, perché è una verità storica. Personalmente sarei disposto a presentare la questione in questo modo: che Maometto abbia avuto delle grazie, nel senso teologico cristiano, di illuminazione per approfondire il suo senso religioso, sul monoteismo, su una riforma religiosa del suo popolo, tutto questo penso non si possa negare, senza d'altro lato affermarlo, perché sono cose che superano la nostra possibilità di constatazione. Quanto poi a dare a Maometto il titolo di profeta farei molte distinzioni. Che Maometto sia profeta, nel senso direi quasi sociologico, cioè un uomo che ha qualche cosa da dire e la dice al suo popolo, anche con efficacia, e che questo messaggio abbia realizzato un'unità e un fermento nuovo nel popolo, anche questo non si può negare. Dal punto di vista della teologia cattolica ciò non significa che Maometto sia un profeta, perché il profeta per noi è colui che parla in nome di Dio. Penso che se all'inizio è possibile che Maometto abbia ricevuto queste grazie, sia più difficile affermarlo riguardo all'insieme della vita di Maometto. C'è stata un'evoluzione: è evidente che fra le sure del periodo meccano e quelle del periodo medinese, quando divenne un organizzatore ed anche un uomo politico seppur religioso, è più difficile trovare i criteri teologici per affermare che si tratta di profezia. *Dare dunque il titolo di profeta a Maometto mi pare, dal punto di vista della teologia cristiana, non sia possibile.* I criteri teologici della profezia nel pieno senso teologico cristiano non si verificano; sono convinto che una tale posizione cristiana è più utile al dialogo: i musulmani pronti al dialogo, da parte loro, non ritengono di dover riconoscere la divinità di Cristo per iniziarlo » (4).

Anche il P. Anawati, alla questione se potesse accettare il discorso sul « profetismo di Muhammad », rispondeva perentoriamente: « Mi dispia-

(3) Gasbarri, C.: « *Cattolicesimo e Islam oggi* », Roma 1972, pp. 198-199.

(4) Ibidem, pp. 204-205.

ce, ma assolutamente no. E' chiaro che sono molto rispettoso, ma non posso considerare Maometto un profeta nel senso in cui noi consideriamo il profetismo » (5).

P. Michel Fitzgerald, professore allo stesso Istituto Pontificio di Studi Arabi in Roma, sulla stessa questione rispondeva: « Se non si limita troppo il concetto di carisma, ritengo che vi possano essere uomini spirituali suscitati da Dio nel mondo al di fuori del Cristianesimo e fra questi forse Muhammad, che diffuse un messaggio religioso e vi si è dedicato in pieno » (6).

Nelle direttive emanate dal Segretariato per i non-cristiani si dice soltanto: « Il rispetto ed il culto con cui l'Islam circonda il Profeta affondano le radici nel rispetto e nel culto con cui è circondato il Corano. Certi musulmani sono rattristati dal fatto che i loro amici cristiani non vogliono riconoscere a Muhammad la qualità di profeta, mentre essi la riconoscono a Gesù. Il cristiano preoccupato del dialogo cercherà almeno di non parlare mai di Muhammad in modo irrispettoso, di non avere mai l'aria di disprezzare questo fervore di cui lo circonda l'Islam e di non misconoscere il suo ruolo religioso di predicatore costante, coraggioso e imperturbabile del monoteismo, propagato poi dai musulmani » (7). Ma poi è sorprendente leggere nel capitolo sesto (3. *I Profeti e la Vocazione profetica)* queste parole:

« Una delle divergenze più chiaramente definite fra cristiani e musulmani appare a proposito dei profeti... Qui sottolineeremo soltanto l'importanza, per il pensiero musulmano come per il pensiero cristiano, della missione profetica nella storia dell'umanità, perché anche noi riconosciamo nell'Antico Testamento il ruolo dei profeti ed attribuiamo anche alla missione di Gesù e della Chiesa una funzione profetica, quella di guida dell'umanità per realizzare l'ideale del Regno di Dio. *Ciò che ci sembra essenziale nella vocazione profetica in generale è proprio la funzione di guida morale e spirituale per l'umanità ignorante, indecisa e debole nel suo cammino verso Dio.* Il Profeta, con le sue parole e con l'esempio, ha la missione di tracciare la via da seguire, di denunciare i pericoli, le illusioni e gli inganni, di rendere Dio vicino all'uomo proclamando il suo giudizio, la sua venuta, la sua grazia. Il Profeta predica, rivela ed annuncia. Nella storia profana egli rappresenta un passo sulla via del progresso morale e religioso; nel quadro della storia della salvezza la sua importanza dipende dalla misura in cui annuncia il Dio Giudice e Salvatore » (8).

---

(5) Ibidem, p. 213.

(6) Ibidem, p. 256.

(7) *« Cristiani e Musulmani - Orientamenti per il dialogo fra Cristiani e Musulmani »*, p. 47.

(8) Ibidem, p. 112.

Scrivendo questo testo gli autori degli « Orientamenti per il dialogo fra cristiani e musulmani » non comprendevano di fare in qualche modo la presentazione della figura e dell'attività di Muhammad stesso, quando, proprio nel loro spirito, volendo mettere in rilievo « una delle divergenze più chiaramente definite fra cristiani e musulmani », intendevano escludere Muhammad dalla vocazione profetica. Al quale proposito giustamente P. Y. Moubarac osservava: « Questo testo è estratto dal paragrafo finale sui profeti e la vocazione profetica. Non si fa assolutamente questione del Profeta dell'Islam. Ma la questione viene allo spirito del lettore meno prevenuto: il ruolo assegnato a Muhammad nelle pagine superiori non è eloquentemente illustrato in questo ritratto del profeta ideale? Quale è infatti lo storico profano che, in un'analisi in buona fede del messaggio coranico, non riconosca in Muhammad un « passo avanti sulla via del progresso morale e religioso » con tutte le qualità « profetiche » di questo ritratto? E come, conseguentemente, gli si potrà rifiutare di tenere un posto nel piano della storia della salvezza?... Come proporre allora ai cristiani impegnati nel dialogo con l'Islam una spiritualità « profetica », se non si riconosce questo carattere all'Islam ed al suo fondatore? Quale è in ogni caso il tenore vero di questo paragrafo? Si crede realmente che l'Islam sia una religione profetica, come l'opera di Zaehner l'ha recentemente classificata? Se sì, e se si propone ai cristiani che dialogano con esso di entrare in una spiritualità di religione profetica, non si può più né eludere il problema del profetismo di Muhammad, né darne una definizione minimizzante, che il teologo non può che rifiutare e che quindi non si ha il diritto di propagare nel popolo cristiano » (9).

In tutti i testi sopra riportati dei vari autori cattolici impegnati nel dialogo si deve riconoscere una costante posizione di ambiguità. Certamente dal Medio Evo ad oggi qualche progresso è stato fatto sull'apprezzamento della figura e della missione di Muhammad. Basti pensare a tutte le ingiuste calunnie che la tradizione cristiana, latina e bizantina aveva accumulato durante i secoli (10).

Il P. Jomier si dice pronto a riconoscere Muhammad come « genio a sua volta politico e religioso ». Ma che cosa significa realmente « genio religioso »? L'espressione viene ripresa anche dal P. Cuoq, il quale pure azzarda con prudenza il riconoscimento « di un'assistenza da parte di

(9) Moubarac, Y.: *« Pentalogie Islamo-Chrétienne »* - T. III: *« L'Islam et le Dialogue Islamo-Chrétien »*, Edition du Cénacle Libanais, Beyrouth 1972-73, pp. 187-188: Cf. Zaehner, R. C.: *« Inde, Israël, Islam, religions mystiques et révélations prophétiques »*, Bruges-Paris 1965.

(10) Malvezzi, G.: *« L'Islamismo e la Cultura Europea »*, Firenze 1958; Basetti Sani, G.: *« Cosa pensiamo noi cristiani di Maometto? »*, in: « Mondo e Missione », n. 2, Milano 1970, pp. 119-129; Khoury, A. Th.: *« Polémique Byzantine contre l'Islam »*, Leiden 1972.

Dio », poiché anche Maometto aveva *la missione di condurre dei miliardi di uomini al loro destino;* e non vede perciò « perché Dio si sarebbe disinteressato di Muhammad dalla cui azione dipendevano così grandi conseguenze per l'umanità ». Però subito dopo P. Cuoq si affretta a dichiarare che questa speciale « missione non è missione profetica ». L'ambiguità è evidente. Ma questa « missione di condurre dei miliardi di uomini al loro destino » Muhammad da chi l'aveva ricevuta? Se l'è proprio attribuita da sé? E se l'ha compiuta con « un'assistenza da parte di Dio », non vuol dire che è stata una « missione profetica »?

Anche il P. Gelot parla di « sincerità e di intuizione religiosa trasmessa da Muhammad al suo popolo », di « grazie, nel senso teologico cristiano, di illuminazione per approfondire il suo senso religioso, sul monoteismo, etc. ». Muhammad sarebbe « profeta in senso sociologico ». Ma cosa realmente significa « profeta in senso sociologico »? Poi lo stesso P. Gelot nega categoricamente che sia « profeta che parli in nome di Dio », « perché i criteri teologici della profezia non si verificano ».

Per tutte queste ambiguità capisco molto bene il senso di disagio che provano alcuni amici musulmani quando usiamo la parola « profeta » applicandola a Muhammad. Capisco ancora molto bene la disillusione provata da molti musulmani per l'omissione del nome stesso di Muhammad nelle dichiarazioni del Concilio Vaticano II sulla religione musulmana. Hamza Bubaker non ha mancato di lamentarsene nella sua intervista:

« Un'omissione ci ha sorpreso e ci è anche dispiaciuta, nella dichiarazione del Vaticano II fatta a riguardo dell'Islam, in cui pure tutto è stato detto in termini che hanno oltrepassato quanto potevamo attenderci. In un documento così nobile ed efficace che ha impegnato l'avvenire, abbiamo tuttavia constatato che il soggetto principale non figura: il soggetto è la questione del profetismo islamico. Nessuna parola circa il Profeta dell'Islam, quando non vi è Islam senza Maometto, e i Padri Conciliari hanno creduto o piuttosto hanno cercato di saltare l'ostacolo, e forse pensavano che non ce ne saremmo accorti. Invece abbiamo verificato che in questa dichiarazione è stato deliberatamente messo in disparte il Profeta dell'Islam. E come volete in queste condizioni iniziare un dialogo utile, quando la base stessa dell'Islam è considerata una questione minore? » (11).

---

(11) Gasbarri, C.: *op. cit.*, pp. 277-278. In una lettera del 14 ott. 1970, l'amico prof. Alessandro Bausani mi scriveva: « Ricevetti a suo tempo il suo "Dialogo cristiano-musulmano", che mi ha molto interessato, anche se capisco le "obiezioni" fattele da qualcuno. Io sono senz'altro d'accordo con lei ... Disgraziatamente i vecchi pregiudizi sono difficili da sradicare. Il padre Anawati una volta, qualche anno fa, fece circolare fra gli orientalisti un referendum sul giudizio da dare alla dichiarazione del concilio sui musulmani. Io risposi che era bellissima, ma lasciava all'oscuro un punto importante, senza decidere il quale ogni dialogo cristiano-musulmano sarebbe stato impossibile o al massimo basato su ipocrite posizioni "politiche": cioè Muhammad era un *vero* o un *falso* profeta? Tutto sta qui ».

ALL'« ASCOLTO DELLA VOCE E DEL CUORE DELL'INTERLOCUTORE »

Il Santo Padre Paolo VI sin dalla sua prima enciclica « *Ecclesiam suam* » (n. 90) insisteva che nel dialogo « ancora prima di parlare, bisogna ascoltare la voce, anzi il cuore dell'interlocutore ».

Da tredici secoli, più volte al giorno, la coscienza di milioni di musulmani esprime la sua fede nell'appello invitante alla preghiera che grida il muezzin dall'alto del minareto: « *Lâ ilâh illâ Allâh wa Muhammad ra sul Allâh* » (« Non vi è altra divinità che Dio, e Muhammad è l'Inviato di Dio »).

Il Concilio Vaticano II ha preso seriamente in considerazione la prima parte della professione musulmana, dichiarando espressamente: « La Chiesa guarda anche con stima i musulmani che adorano l'Unico Dio, Vivente e Sussistente, Misericordioso e Onnipotente, Creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli umini » (12). Nella Costituzione « *Lumen Gentium* » si legge: « Il disegno della salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e innanzitutto i musulmani i quali, professando di avere la fede di Abramo, *adorano con noi il Dio Unico e Misericordioso* che giudicherà gli uomini nell'ultimo giorno » (13).

Questo solenne riconoscimento che i musulmani adorano lo stesso nostro Dio, il Dio della rivelazione biblica che ha parlato ad Abramo ed ai profeti, era già stato annunciato inequivocabilmente dal papa San Gregorio VII nella lettera al sultano Anzir, dove si ricordava l'obbligo dell'amore scambievole tra musulmani e cristiani per il fatto che adorano lo stesso Dio (14).

Ancora non sembra che da parte musulmana sia stata pienamente apprezzata la dichiarazione del Concilio. Significativa può apparire la reazione di Muhammad Hamidullah: « Dire ai musulmani che essi adorano lo stesso Dio dei cristiani non è esatto, perché il Dio cristiano è trinitario e un musulmano non adora come Dio né Gesù né lo Spirito Santo, e ancora meno dei simboli concreti come la croce; non abbiamo il culto dei santi e delle immagini » (15).

---

(12) Concilio Vaticano II: « *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le Religioni non-cristiane* », n. 3.

(13) Costituzione « *De Ecclesia* » - « *Lumen Gentium* », n. 16; cf. Basetti Sani, G.: « *Per un dialogo tra Cristiani e Musulmani - Il Concilio Vaticano II e la Religione dell'Islam* » in: « La Scuola Cattolica » 1966, n. 4, pp. 267-289.

(14) « Hanc itaque charitatem nos et vos specialibus modis quam ceteris gentibus debemus, qui Unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur, qui Eum creatorem saeculorum et gubernatorem huius mundi quotidie adoramus et veneremur » - P. L. t. 148, c. 450.

(15) « *Les Musulmans - Consultation Islamo-Chrétienne* », Paris 1971, p. 14 - Gasbarri, C.: *op. cit.*, p. 173.

Da anni io sono attentamente in ascolto dell'appello del muezzin che grida la *« shahâda »:* « Non vi è altra divinità che Dio, e Muhammad è l'Inviato di Dio ». Da anni ho cercato di comprendere sempre più chiaramente che cosa comporti questa seconda parte della professione di fede musulmana: Muhammad è l'Inviato di Dio.

Prima di tutto ritengo sia ormai acquisita da parte della teologia moderna delle religioni la tesi, già tradizionale sia nel popolo ebraico sia, in seguito, nei Padri della Chiesa, che Iddio ha parlato anche al di fuori del suo popolo d'Israele. In questo senso i Padri commentavano la « profezia » di Baalam, e l'esempio dell'Edomita Giobbe. La tradizione cristiana dopo gli apologisti ha ritenuto la possibilità di grazie carismatiche elargite da Dio ai popoli non cristiani. « Iddio ha inviato profeti anche ai pagani », aveva detto S. Agostino. E Paolo VI ha ripetuto la frase arrivando in India. S. Bonaventura parla dei doni dello Spirito Santo: il dono della Sapienza dato a Platone, il dono della Scienza dato ad Aristotele.

Quindi mi sembra che *a priori* da parte della teologia cattolica nulla impedisca di considerare autentica e proveniente da Dio la missione profetica di Muhammad. Questo principio mi ha determinato a prendere seriamente in considerazione l'appello del muezzin, per cercare di analizzare la persona e l'attività di Muhammad al fine di scoprirvi i segni di un'autentica missione divina, anche secondo i criteri teologici della profezia. Ecco i motivi per cui ritengo Muhammad un vero profeta, come i profeti dell'Antico Testamento, portatore di un messaggio di Dio al suo popolo ed ai popoli « Gentili » non ancora maturi per l'accettazione del messaggio evangelico.

MUHAMMAD VERO PROFETA

a) *Muhammad rappresenta l'unico fenomeno nell'ambiente arabo.*

Il profetismo biblico appare un fatto originale ed unico, per il suo aspetto massivo di una lunga serie di forti personalità, concatenate l'una all'altra dal contenuto di un « messaggio spirituale », per il Popolo d'Israele. Ora se gli storici possono rintracciare i molteplici elementi che hanno potuto condurre e rendere possibile l'azione del profeta Muhammad, e se hanno potuto riconoscere in lui il « prodotto del suo ambiente » (e la tradizione musulmana fa dire a Muhammad: « Io sono un uomo nato in mezzo a voi! »), bisogna riconoscere altresì che Muhammad rappresenta l'unico fenomeno apparso nell'Arabia con i caratteri propri del profetismo « biblico ». Si devono riconoscere l'unicità della persona e dell'azione di questo uomo, e certe caratteristiche, sia del suo messaggio sia della sua condotta, che non possono essere il frutto dell'ambiente. Il « profetismo » di Muhammad non può trovare una spiegazione causale nel fenomeno degli « indo-

vini » e dei « poeti posseduti » quale appare nell'ambiente arabo a lui contemporaneo. Ha invece molti aspetti paralleli all'autentico « profetismo biblico ». Questo è un primo fatto di cui la teologia cattolica deve tener conto.

b) *Muhammad ha chiara coscienza di essere sotto l'irruzione dell'azione di Dio.* « Muhammad — riconosce Nöldeke — ha realmente sentito in se stesso la coscienza di essere uno strumento di Dio. Questa coscienza non era percepita immediatamente con chiara luce all'inizio, ma gli è apparsa sempre più e mai gli è venuta meno durante tutta la sua vita » (16). La « sincerità soggettiva » di Muhammad viene oggi riconosciuta universalmente da tutti gli orientalisti. Come sopra ho riportato, P. Gelot dichiarava che « storicamente oggi non si può più negare. E' una base necessaria ed onesta per il dialogo, perché è una verità storica ».

Ma non è sufficiente riconoscere questo aspetto soggettivo; occorre riscontrarne le profonde ragioni per spiegarlo. Muhammad è stato scosso e trasformato dal carattere imperioso di un comando interiore che lo spinge all'azione profetica, malgrado la sua iniziale resistenza. Gradualmente si è reso conto, per l'immediatezza della percezione della sua coscienza, che l'impulso da lui ricevuto era di origine ultra-umana; egli lo scopre e lo riconosce accogliendolo come « voce di Dio » che lo obbliga ad annunciare nella predicazione quelle parole che affioreranno alla sua bocca. Quest'irruzione della realtà ultra-umana determina in lui uno sconvolgimento delle sue personali idee e dei piani della sua vita.

c) *Muhammad diviene così il « testimone » dell'Autorità sovrana di Dio* e dell'intervento continuo del Dio di Abramo, di Mosè e di Gesù, nello svolgimento della storia degli uomini. Agli arabi suoi contemporanei, i quali ammettevano sia pure confusamente e troppo teoricamente un Dio Supremo restando praticamente « politeisti » e considerandolo « lontano e silenzioso » ed assente dalla vita degli uomini, Muhammad annuncia il « giudizio di Dio » che disturba le loro coscienze. Rivela loro la « presenza » sovrana di Dio in tutti gli eventi della vita dei singoli uomini e dei popoli. Agli Ebrei, sia della Mecca sia poi di Medina, denuncia la loro deviazione e l'abbandono dell'« alleanza », il loro sistematico rifiuto di riconoscere e ricevere Gesù quale loro vero Messia e sua madre Maria quale eletta e santa.

---

(16) Encycl. Britan. (1911) art. *« Mohamet »* - Casanova nell'art. « Mahomet », Dict. Théol. Cath., t. IX, cc. 1573-74, scriveva: « On s'étonne, en particulier, de voir la Parole divine intervenir dans ses querelles de ménage, etc. Je ne crois pas cependant qu'il ait jamais de propos délibéré, inventé une révélation. Je suis convaincu qu'il considérait le fruit de ses méditations personnelles comme une inspiration d'en haut, et qu'il n'y pouvait voir autre chose qu'il se croyait en communication avec l'Ange de Dieu. Je conclus à sa sincérité absolue et constante ... » - Per l'analisi del carattere profetico di Muhammad mi sono ispirato all'articolo *« Prophétisme - Conclusion »*, del P. Ramlot, L., nel Suppl. Dict. Bibl. VIII c. 1205 ss.

d) *Muhammad, come i profeti dell'Antico Testamento, appare « uomo di Dio »*. Il messaggio coranico che egli annuncia rievoca continuamente in una retrospettiva storica le grandi figure degli « uomini di Dio », gli inviati di Dio ai popoli, soprattutto le figure bibliche: Noè, Abramo, Mosè e Aronne, David e Salomone, Giobbe e Giona. Sino ad oggi né la tradizione islamica né gli orientalisti hanno mai messo in rilievo che queste figure bibliche nella visione cristiana della storia d'Israele erano tutte « tipi profetici e preparatori » della figura di Gesù Cristo. Nella predicazione coranica esse vengono presentate da Muhammad al suo uditorio ebraico soprattutto per invitare a riconoscere attraverso la loro qualità di « segni » il « segno supremo dell'ora », Gesù Cristo, quale Messia d'Israele. E mentre nella contemplazione della loro spiritualità e della loro missione profetica Muhammad fissa il suo sguardo, è nella conformità alla loro attitudine religiosa che egli pone la sua stessa missione profetica, realizzando in se stesso l'immagine dell'« uomo di Dio »; l'uomo tutto assorto nell'affermazione dei diritti di Dio e nella forte volontà di impegnare tutti gli uomini a riconoscere il supremo dominio di Dio (17).

e) *Muhammad è l'« uomo del rinnovamento » spirituale.* Come *« uomo di Dio »* Muhammad esprime la sua attività profetica nella riscoperta, ad uso del suo stesso popolo, delle autentiche tradizioni religiose abramitiche, costituenti l'eredità ismaeliana. Invita pure gli ebrei di Mecca e poi di Medina, « quale avvertitore da parte di Dio » che può suscitare i « figli di Abramo » anche dalle pietre del deserto, a riflettere sulla propria storia, la storia del Popolo d'Israele, per riconoscere in Gesù, figlio di Maria, il loro Messia e rinnovarsi alla luce del suo « messaggio evangelico ». Così, riallacciandosi in qualche modo alla duplice tradizione « araba » e « biblica », Muhammad ci appare l'uomo del rinnovamento spirituale, non solo per il suo popolo, ma anche per le comunità ebraiche dell'Arabia. Il messaggio coranico apporterà poi alle masse dei « Gentili » dell'Asia la conoscenza del Dio vivo e vero (18).

f) *Muhammad è così anche l'« avvertitore »,* che appare nell'Arabia per scuotere la gente troppo soddisfatta di se stessa, ebrei ed arabi pagani, privi allora di vere e profonde preoccupazioni religiose. Per molti contemporanei del Profeta la religione appariva al servizio dell'uomo. Il Dio

(17) Massignon, L.: *« Les trois prières d'Abraham »*, Tours 1935, p. 23: « A travers cette opposition — tendue comme une épée, la volonté de Mohammad poursuivit un seul but — l'exécution de sa consigne de guerre sainte: « J'ai reçu l'ordre de combattre les hommes jusqu'à ce qu'ils confessent qu'il n'y a pas de divinité excepté Dieu ». Il accepte, en politique consommé, ses limites, chez autrui et en lui-même. La "victoire de Dieu" qu'il doit remporter ne requiert de sa part que transmission exacte du message confié... ».

(18) Moubarac, Y.: *« Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam »*, Paris 1957, riportato anche in: *« Pentalogie Islamo-Chrétienne »* - Tome II: *« Le Coran et la Critique Occidentale »*, pp. 256-277.

degli ebrei era legato all'alleanza, ed essi pensavano che in qualche modo Iddio avesse speciali obblighi verso il « suo popolo »; il pantheon degli arabi si prestava ad assicurare ai fedeli qualsiasi servizio che fosse richiesto ai loro dei e alle loro dee. Tutto questo poteva dare la sensazione di una certa sicurezza e felicità. Muhammad, con il suo messaggio « apocalittico » preannunciante castighi divini, presentava le realtà del giudizio di Dio, dell'altra vita di condanna o di premio; scuoteva così e richiamava gli uomini ad un senso più profondo della vita umana, la quale non finisce quaggiù, ma ha la sua suprema destinazione nel ritorno di ciascuno all'incontro con Dio: « Tutti a Lui ritornerete! » (19).

g) *Muhammad, come Mosè, fondatore di una comunità di credenti.* Come gli antichi profeti d'Israele, anche Muhammad può avere dei tratti in comune con tutti gli « indovini » e i « profeti » dell'antichità orientale pagana, specialmente per ciò che si riferisce alla sua azione politica, alla quale però egli aggiunge una « teologia politica ».

In Oriente, infatti, il re o il capo della comunità cumulava in sé tutti i poteri ed assumeva, almeno in diritto, tutte le funzioni religiose di sacerdote, di profeta e di saggio. La distinzione del dominio religioso da quello strettamente civile era nulla o appena accennata. Come già i capi religiosi in Israele, a cominciare da Mosè, risultano partecipare dei carismi profetici; così Muhammad, soprattutto al momento in cui si organizza in Medina la comunità islamica dei credenti, appare dotato dei carismi di « Profeta » e di « Saggio » (20).

Non ci sembra sia stato preso in considerazione sino ad oggi, dal punto di vista storico e teologico, il fatto molto significativo ed importante che mai Muhammad abbia preteso di esercitare funzioni « sacerdotali », e che l'Islam non comporti né sacerdozio né sacrificio. « Il fatto — scrivevo altrove — che l'Islam non abbia né sacerdozio né sacrificio, è veramente « singolare » ed unico, nel contesto del clima e della mentalità religiosa dell'Oriente e delle religioni semitiche dove è nato. Gli storici delle religioni comparate tentano di spiegare le ragioni di questo insolito fatto. Come mai l'Islam, religione semitica, che si dice dipendente dal giudaismo e dal cristianesimo, è senza sacerdozio e senza sacrificio? Per me questo è un nuovo argomento che prova l'autenticità e l'origine soprannaturale dell'Islam e, al tempo stesso, la sua interna capacità e necessità di integrarsi e completarsi nella suprema economia evangelica. L'Islam, venuto

(19) Corano, LXVII: 24. - Per la funzione di « avvertitore », cf. Blachère: *« Le Coran »*, Index: « Mahomet, annonciateur et avertisseur », p. 1206; Watt, W. M.: *« Muhammad at Mecca »*, Oxford 1953, pp. 71-72.

(20) Cf. Moubarac, Y.: *« Moïse dans le Coran »* in: *« Le Coran et la Critique Occidentale »* (Pentalogie, t. II), pp. 127-156; Causse, M.: *« Théologie de rupture et théologie de la communauté - Etude sur la vocation prophétique de Moïse d'après le Coran »*, in: « Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse » 1964, pp. 60-82.

cronologicamente dopo Gesù Cristo, qualora avesse avuto un « sacerdozio ed un sacrificio » che non fossero stati quelli di Cristo, avrebbe avuto un falso sacerdozio ed un falso sacrificio. Poiché, dopo l'Incarnazione e dopo il sacrificio del Calvario, non vi può essere altro autentico sacerdozio che quello di Cristo ed altro sacrificio che la Santa Messa » (21).

MUHAMMAD VERO « PROFETA DEI GENTILI » NEL MOVIMENTO DI RIUNIONE DEI POPOLI INAUGURATO DA GESU' CRISTO

Se, come i « profeti biblici » e come i capi del Popolo di Israele, è stato implicato nell'azione politica, quale organizzatore della « Comunità musulmana » Muhammad è stato totalmente l'*« uomo del suo popolo »*. In un momento di crisi religiosa e sociale egli fu l'uomo della riforma e della resurrezione spirituale ad una nuova vita di fede, la fede nel vero Dio d'Abramo, per il suo popolo e per tutti i « Gentili », ancora privi della luce della rivelazione biblica.

Muhammad, infatti, ha portato realmente al suo popolo ed ai « Gentili », di cui egli è chiamato il « profeta », il messaggio di fede e di una certa speranza, insieme con uno stile di vita, ed una certa esperienza della presenza e dell'attività di Dio nella storia degli uomini. Come « uomo del suo popolo » e dei « Gentili » egli non si è imposto alle masse mediante un potere taumaturgico, o per la potenza dei miracoli, o per la forza di un partito o di una casta, o per l'autorità di un magistero, o per qualsiasi altra attività straordinaria. Ma il suo ascendente sui suoi, che continua ancora oggi da tredici secoli, e su una grande parte dell'umanità nasce dal carisma profetico della sua fede, della sua esperienza di Dio, del suo richiamo alla giustizia e ai diritti di Dio.

Questo suo speciale carattere carismatico di « uomo del suo popolo » e di « profeta dei Gentili » si manifesta nella speciale vocazione di riunire gli uomini intorno a sé, al fine di farli partecipare già al grande movimento universale di affratellamento e di riconciliazione dell'umanità, ri-iniziato da Gesù sul Calvario (Gv 11, 52).

Anche questa volta mi sembra di dover rilevare che sino ad ora né la storia né la teologia cristiana hanno prestato molta attenzione ad un grandioso fatto. « Nell'Antico Testamento — scrivevo — vi è stato tutto un processo di selezione, che ha escluso alcuni personaggi e la loro discendenza dal far parte del « popolo eletto ». All'elezione di Abramo i depositari della promessa messianica vengono « separati » dagli « esclusi », il primo dei quali fu Ismaele, seguito da Esaù, etc. Tutti i discendenti di questi « esclusi » rimasero ai margini di Israele, e non parteciparono diret-

(21) Basetti Sani, G. *« Il Corano nella luce di Cristo »*, pp. 226-227.

tamente ai benefici della rivelazione mosaica e profetica. Con Nostro Signore Gesù Cristo si inizia un processo inverso, quello della reintegrazione di tutta l'umanità nella famiglia di Dio, cominciando dal riunire i figli d'Israele (Gv 11, 52). L'Islam, che viene dopo Gesù Cristo, s'inserisce nella storia della salvezza in questo movimento di integrazione dei popoli nel segno della fede di Abramo, sotto il dominio assoluto di Dio.

« Fu Muhammad, con il messaggio coranico, a richiamare alla conoscenza del vero Dio di Abramo tutti i discendenti dai primi « esclusi », frantumatisi lungo il corso dei secoli in tribù arabe senza più vincoli spirituali. Ismaeliti, Edomiti, Idumei, Madianiti, con tutti i loro discendenti, erano rimasti fuori della rivelazione biblica. Muhammad riscopre loro il vincolo profondo della fede nel Dio d'Abramo e li inizia al primo passo della conoscenza salvifica del mistero di Gesù Cristo. Questo processo di riunione di più popoli sotto il dominio soprannaturale del Dio d'Abramo, l'Islam lo ha esteso pure ai popoli ancora lontani dal cristianesimo: persiani zoroastriani e dualisti, indiani induisti e buddhisti, ai quali era rimasto chiuso il raggio divino. Mai essi avevano ricevuto direttamente una « parola del Dio vivente e vero della rivelazione biblica »; con il Corano sono stati introdotti in un più diretto orientamento verso il Dio vero e verso Gesù Cristo » (22).

Così realmente Muhammad è il *« profeta dei Gentili »*, perché, proprio appellandosi ad Abramo, nella linea e nello spirito di S. Paolo, « l'apostolo dei Gentili », sostenne l'uguaglianza di tutti gli uomini dinanzi al giudizio di Dio. Muhammad ha richiamato i popoli che si credono i « privilegiati » e gli « eletti di Dio », al senso della loro responsabilità nei riguardi di coloro che essi consideravano gli « esclusi ». Richiamo escatologico, poiché al giudizio di Dio tutti gli uomini scopriranno di essere eguali, e Dio stesso apparirà allora il Signore assoluto della storia (23).

a) *La speciale ed iniziale esperienza del mistero di Dio.*

Forse per la sua formazione nella piccola scuola degli ebrei alla Mecca e per l'influenza del movimento religioso degli *« hanîf »*, Muhammad sin dalla sua fanciullezza — secondo la tradizione musulmana — fu adoratore dell'unico e vero Dio. Al momento della sua chiamata alla missione « profetica », nella pienezza della sua virilità, egli fa una nuova esperienza della verità del monoteismo. Dobbiamo riconoscere che questa è l'esperienza fondamentale della sua vocazione profetica: la presa di coscienza della Signoria assoluta del Dio unico, il Creatore e il Rivelatore

(22) Ibidem, pp. 223-224.

(23) Ibidem, p. 148. Cf. Moubarac, Y.: *« Abraham dans le Coran »*, Paris 1958, p. 144. Interessante è l'analisi dei rapporti tra S. Paolo e Muhammad, profeta dei Gentili, compiuta dal teologo ed orientalista protestante Theodore Van Leewen nell'opera: *« Christianity in the World History »*, New York 1966.

all'uomo delle verità divine (24). Gradualmente egli si sentirà partecipe di quest'azione rivelatrice di Dio, prendendone coscienza attraverso il fenomeno interiore della « recezione » della « parola di Dio stesso » che echeggia nel suo spirito, e si sentirà spinto a comunicarla ai suoi ascoltatori mediante la predicazione.

In quest'esperienza del mistero di Dio, percepito attraverso la « parola » che Muhammad accoglie nella sua coscienza e che è imperiosamente sollecitato ad esprimere solennemente nella predicazione, non sono mancate esperienze di « visioni apocalittiche », specialmente all'inizio della sua missione, e perfino esperienze « estatiche », per le quali egli si è confermato sempre più fortemente nella convinzione della propria missione profetica (25).

Se all'inizio del ministero di « inviato » e di « ammonitore » la predicazione coranica insiste sul tema del giudizio con grandi quadri apocalittici, è proprio per scuotere gli ascoltatori dalla loro indifferenza religiosa; a mano a mano l'affermazione del puro monoteismo biblico, reclamante l'adorazione, in spirito e verità, del Dio di Abramo, creatore del cielo e della terra, si svilupperà attraverso il richiamo alla storia, in un contesto escatologico che prepara la visione finale del giudizio universale.

Di fatto soltanto a Medina, al momento della rottura con le comunità ebraiche che rifiutano di riconoscerlo come autentico « profeta », troviamo che il Corano attribuisca a Muhammad il titolo biblico di *« Nobi »*, « profeta ». Sino ad allora questo titolo era stato riservato unicamente ai personaggi biblici evocati nella predicazione coranica. Ora viene attribuito a Muhammad, proprio per confermare che egli non rompe con il passato della storia d'Israele e deve interpretare la propria esperienza profetica nella « continuità » della rivelazione biblica. Ormai egli dovrà sentirsi più profondamente e coscientemente in relazione con lo sfondo del profetismo biblico dell'Antico Testamento. Questo titolo gli procurerà lo sdegno di coloro che ritenevano chiusa l'era del profetismo. Dicono gli Ebrei: « La mano di Dio è ora chiusa! » (26).

Questa speciale esperienza del « monoteismo biblico » è stata presa poco in considerazione, sino ad oggi, dai cristiani. Merita di essere richiamato qui il testo sull'autenticità del profetismo di Muhammad lasciatoci dal Patriarca nestoriano Timoteo: « L'insieme dei profeti ha insegnato l'unità di Dio, e Muhammad pure l'ha insegnata. Seguiva quindi in ciò la via dei profeti. L'insieme dei profeti ha proibito agli uomini di prostrarsi dinanzi ai demoni e di adorare gli idoli, e li ha incoraggiati a rivolgersi

(24) Basetti Sani, G.: *« Il Corano nella luce di Cristo »*, p. 123.

(25) Ibidem, pp. 81-85. *« Bell's Introduction to th Qur'ân »* by W. Montgomery Watt, Edinburgh 1970, pp. 19-20, 21. Per l'« ascensione notturna » di Muhammad, cf. Basetti Sani, G.: *« Per un dialogo cristiano-musulmano »*, Milano 1969, pp. 127-177.

(26) Basetti Sani, G.: *« Il Corano nella luce di Cristo »*, p. 148-153.

all'adorazione di Dio e a prosternarsi dinanzi alla sua maestà. Anche Muhammad ha allontanato la sua nazione dal culto dei demoni e dall'adorazione, come « il Solo » e al di fuori del quale non vi è altro Dio. E' quindi evidente che Muhammad ha seguito col suo popolo la via dei profeti. Inoltre, se Muhammad ha pure insegnato il Verbo di Dio e il suo Spirito, è perché tutti i profeti hanno profetizzato a questo riguardo. Quindi anche in questo Muhammad ha seguito la via dei profeti. Infine, come Abramo amico di Dio ha abbandonato gli idoli e il popolo della sua razza, ha seguito Iddio, l'ha adorato e si è messo ad insegnare l'unicità divina alle nazioni, così pure ha agito Muhammad, quando ha abbandonato l'adorazione degli idoli e coloro che gli rendevano un culto, fra la gente della sua nazione ed altri che gli erano estranei, al fine di onorare Colui che è il Dio della verità e di adorarlo » (27).

P. Y. Moubarac, che riporta il testo, commenta: « Notiamo semplicemente a proposito di questo testo, il quale è così eloquente e così positivo a proposito del profeta arabo, che un'edizione cristiana ha dovuto saltarlo, dopo averlo pubblicato in un'edizione precedente. Vi è in questo testo un riconoscimento di Muhammad come profeta allo stesso titolo degli altri profeti dell'Antico Testamento? Noi crediamo piuttosto che il suo ruolo sia ancora compreso in funzione degli arabi, sebbene la sua predicazione non si sia limitata soltanto al popolo della sua nazione, ma sia stata estesa anche agli altri popoli. Non è questa la sola prospettiva aperta da tale grande testo. E' soprattutto il fatto che, come dei profeti dell'Antico Testamento, così anche del fondatore dell'Islam qui si dice abbia profetizzato sul Verbo e sullo Spirito di Dio. In altre parole, proprio come l'Antico Testamento contiene una specie di rivelazione nascosta agli occhi dell'esegesi ebraica tradizionale, così le profezie coraniche contengono una rivelazione sul mistero interiore di Dio, nascosto all'esegesi musulmana comune, ma che tocca all'esegesi cristiana esplicitare » (28).

Così all'ascolto dell'appello del muezzin, che grida senza sosta da tredici secoli reclamando il riconoscimento universale della missione profetica di Muhammad, ho riflettuto su tutti quelli che potevano essere gli aspetti essenziali della missione profetica di Muhammad e l'espressione dei segni autentici di questa sua speciale vocazione nell'insieme dello svolgimento della storia della salvezza. L'accettazione ed il riconoscimento di questa speciale missione profetica non mi sono apparsi incompatibili con le esigenze della mia fede cattolica apostolica romana.

---

(27) Questo testo del Patriarca Timoteo l'ho tradotto dalla traduzione francese data dal P. Moubarac: *« L'Islam et le Dialogue Islamo-Chrétien »* in: « Pentalogie ... » - T. III, pp. 261-262.

(28) Moubarac, Y.: *« L'Islam et le Dialogue etc. »*, p. 262.

IL MESSAGGIO CORANICO

« Il testo del Corano — scriveva Massignon — ci si presenta come una dettatura soprannaturale, registrata dal profeta ispirato... Il profeta Muhammad e tutti i musulmani dopo di lui venerano nel Corano una forma perfetta della parola divina. Se la cristianità è, fondamentalmente, l'accettazione e l'imitazione di Cristo prima dell'accettazione della Bibbia, in maniera opposta l'Islam è l'accettazione del Corano prima dell'imitazione del profeta... (Il Corano) costituisce essenzialmente il codice rivelato di uno Stato soprannazionale. Un codice, perché richiama ai credenti il patto primitivo dell'umanità con il suo Signore ed il terribile giudizio che l'attende, il decreto che l'ha predestinata e la sanzione che la minaccia. In brevi aneddoti storici, allusioni sia al passato degli ebrei e dei cristiani, sia a quello delle tribù arabe, sia all'attualità politica, il testo fa intravedere dei profeti sconosciuti, degli increduli castigati; stabilisce pure tutta una serie di prescrizioni sociali: formule professanti l'unico Dio, preghiera rituale quotidiana, digiuno annuale, elemosina canonica, pellegrinaggio alla Mecca, con delle regole di statuto personale, matrimonio e successioni » (29).

Ora prima di rigettare in blocco tutto il libro sacro dell'Islam, perché nella tradizionale interpretazione musulmana appare ai cristiani in specifica e reale contraddizione con i dati dell'autentica rivelazione cristiana, vale la pena di porsi il problema di una possibile re-interpretazione del Corano alla luce di Cristo.

L'interpretazione tradizionale del Corano dataci dagli esegeti e teologi musulmani ci presenta un monoteismo annunciato da Muhammad, completamente chiuso al mistero trinitario delle Persone divine, rendendo la trascendenza del Dio unico estranea al più grande mistero del suo amore, quello della divinità di Cristo, dell'incarnazione, della redenzione. Quindi il monoteismo coranico, qual è interpretato dalla tradizione musulmana, sarebbe irrimediabilmente antitrinitario e anticristiano. Come è possibile che proprio l'arcangelo Gabriele, che sei secoli prima aveva annunziato a Maria, secondo il Vangelo, il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, sia poi l'apportatore a Muhammad di un messaggio incompatibile con la rivelazione del Vangelo? E' « impossibile rendere Dio responsabile dell'errore che cambia la rivelazione abramitica del Dio unico e trascendente, aperta sulla rivelazione neotestamentaria, in un monoteismo antitrinitario e anticristiano. E' impossibile pensare che Dio susciti, in qualsiasi luogo, dei profeti e degli apostoli con la missione di annunciare agli uomini, per suo ordine, un monoteismo chiuso a Colui stesso nel quale la promessa fatta ad Abramo si è compiuta, cioè il Cristo, unico Figlio del Padre.

(29) Massignon, L.: « *Situation de l'Islam* » (1939), in: « Opera Minora », I, p. 16.

E' impossibile pensare che sei secoli dopo il Vangelo Dio susciti, in qualche luogo, dei profeti e degli apostoli con la missione di rivalorizzare l'idea della guerra santa e di legalizzare la poligamia... » (30).

L'interpretazione tradizionale del Corano rifiuta di ammettere la realtà della crocifissione e morte di Gesù. Ora se il Corano non ammette altra interpretazione che non sia quella della tradizione musulmana, si comprende e si giustifica l'attitudine cristiana durante tredici secoli di rifiuto continuo a riconoscere l'autenticità della missione profetica di Muhammad e del messaggio coranico (31).

Ammettendo la realtà invece della missione profetica di Muhammad, come sopra ho descritto, mi sono domandato: è possibile accettare la tesi musulmana dell'origine divina del Corano per mettere in armonia i dati della rivelazione coranica con quelli della rivelazione neotestamentaria? è possibile un'altra interpretazione dei testi del Corano, che, tenendo conto della situazione di « spazio » e di « tempo » nella quale è venuta a Muhammad la rivelazione coranica, mostri come il suo messaggio non sia in contraddizione, ma, rischiarato alla luce della rivelazione cristiana, riveli aspetti non presi in considerazione sino ad oggi dall'esegeta e teologo musulmano?

Lo storico e il teologo che studiano il Corano dovranno tenere presente che il libro non è né una biografia né un trattato sistematico di teologia o di diritto, ma eminentemente una testimonianza di fede nella storia dell'intervento di Dio nel mondo. Perciò, a differenza di molti orientalisti, ed anche di molti islamologi cristiani impegnati nel dialogo, io penso sia più conforme allo spirito del dialogo ritenere, sino a riprova in contrario, che per sé il Corano rimesso nel suo ambiente storico non contiene né errori storici né errori dottrinali. Di questi sarebbe piuttosto responsabile lo sviluppo dell'interpretazione tradizionale musulmana (32).

Se il messaggio coranico viene — secondo l'interpretazione tradizio-

---

(30) Journet, C.: *« L'Islam »*, in « Nova et Vetera », 1967, p. 154.

(31) « Qui non confessus fuerit martyrium Crucis ex Diabolo est »: S. Policarpo in *« Ad Philippenses »*, c. 6 (Funk: « Patres Apostolici », t. I, p. 275). Si potrà porre il problema se realmente l'Islam storico si sia sviluppato nella linea iniziale del Corano, o la deviazione che gli orientalisti ed alcuni teologi cristiani metterebbero nella seconda parte della vita di Muhammad, quale influenza satanica, a mio avviso dovrebbe porsi nell'interpretazione del testo del Corano, sotto l'influsso di ebrei e cristiani convertiti all'Islam, i quali hanno interpretato il Corano in uno spirito anti-cristiano. Ammettendo l'autenticità della missione di Muhammad ed una certa ispirazione del Corano, non è necessario ammettere un'eguale assistenza divina nell'interpretazione del Libro sacro.

(32) Sono personalmente convinto che il Corano non contenga nulla di positivamente contrario ai vari misteri cristiani. Le negazioni coraniche concernenti la Trinità, l'Incarnazione o la Divinità di Gesù Cristo devono essere tutte rimesse nel contesto polemico contro il giudaismo e si riferiscono più o meno direttamente a formulazioni eterodosse delle dottrine cristiane. Cf. quanto dico ne *« Il Corano nella luce di Cristo »*, pp. 34-38, 119-128, 167-220.

nale musulmana — per superare il Vangelo, un cristiano non può accettarlo; ma se invece si vede nell'Islam l'iniziale marcia di un movimento religioso che parte dall'idolatria alla scoperta del vero Dio, in un contesto religioso e morale « abrahamitico », cioè non cronologicamente, ma qualitativamente anteriore non soltanto al discorso della Montagna e alla Pentecoste, ma anche alla rivelazione del Sinai, si comprenderanno la guerra santa e la poligamia. Non che la « guerra santa » venga a sostituire i principi evangelici, e la poligamia l'elevazione del matrimonio monogamico ed indissolubile elevato da Gesù a dignità di sacramento; lo spirito bellicoso e violento dei beduini e delle tribù pagane viene indirizzato e trasformato in difesa dei diritti di Dio, come s'incontra nell'Antico Testamento; la vita familiare delle tribù arabe, che consentiva sino a 18 mogli, viene elevata moralmente nella limitazione a quattro. Il Corano non contiene alcuna negazione diretta delle verità rivelate del cristianesimo, perché non appare che le abbia conosciute (33).

Così pure, per giudicare equamente del fatto più volte presentato come « errore storico », quale, per esempio, la confusione dei personaggi (Maria, sorella di Mosè, con Maria, madre di Gesù), si devono tenere presenti la psicologia e la mentalità del semita. Come nella Bibbia, anche nel Corano le differenze contano meno delle similitudini. Come la profondità dello spazio per le stelle — distanti l'una dall'altra, alcune ancora splendenti, altre già spente, ma tutte attualmente brillanti ai nostri occhi come se fossero sullo stesso piano —, così la « profondità storico-temporale » appare soppressa nella distanza. Nella visione storica dei personaggi e degli eventi creata dalla mentalità semita noi troviamo quest'apparente soppressione del tempo, e le persone e i fatti sono allineati come su uno stesso piano, che eternizza la loro verità esistenziale, liberandola da ogni accidentale determinazione spaziale e temporale, per proporla così a tutti i secoli e a tutti gli uomini (34).

---

(33) Cf. Moubarac, Y.: *« Les questions que le Catholicisme se pose au sujet de l'Islam »*, in: « Pentalogie... » - T. III: *« L'Islam et le Dialogue Islamo-Chrétien »*, pp. 93-145, specialmente pp. 117-122.

(34) Massignon, L.: *« Les trois prières d'Abraham »*, p. 34. La confusione anacronistica attribuita al Corano, tra Maria sorella di Mosè e Maria madre di Gesù, è sostenuta da Rudulf, Buhl, Gabrieli, Henninger, etc., mentre viene esclusa da Sale, Gerok, Massignon, Abd el Jalîl, etc. L'espressione del Corano *« O sorella di Aronne! »* (non dice: O sorella di Mosè!) deve essere rimessa nel contesto polemico contro gli ebrei ed interpretata come quella di S. Luca che dice « Elisabetta figlia di Aronne ». Nessun esegeta cattolico ha mai detto che Luca abbia fatto confusione e commesso un « mostruoso anacronismo ». E' proprio quest'espressione evangelica che ci aiuta a comprendere il valore dell'espressione coranica. Per gli ebrei ascoltatori di Muhammad e calunniatori della santità di Maria questa frase era un esplicito richiamo alla di lei dignità, poiché metteva in rilievo l'appartenenza di Maria alla classe totalmente consacrata al servizio di Dio. Deve quindi vedersi non come un anacronismo, ma piuttosto come la rivendicazione dell'onore di Maria dinanzi agli ebrei. Cf. il mio *« Maria madre di Cristo nel Libro sacro dell'Islam »*, in: « Esemplarità mariana nel Mistero della Chiesa », Spoleto 1973, pp. 79-105.

LE DIFFICOLTA' DI COLORO CHE NON ACCETTANO UNA « RILETTURA CRISTIANA » DEL CORANO

Fui sorpreso di leggere nelle direttive dello stesso Segretariato per i non-cristiani: « Bisogna diffidare di una lettura cristiana del Corano, anche quando fosse animata dal più irenico desiderio di avvicinamento. Il musulmano riserva per sé la spiegazione *(tasfîr)* del testo. Il cristiano può rallegrarsi di certe vedute nuove in fatto di *tasfîr*... In tutti i casi non è suo compito dare al musulmano delle lezioni di esegesi coranica. Ha invece il dovere di comprendere perché il Libro agisca così profondamente sul cuore del credente e perché anche il deislamizzato gli riconosca quasi sempre un fascino ed una bellezza incomparabili » (35).

A queste direttive dichiarano di attenersi anche alcuni degli intervistati dal P. Carlo Gasbarri nel suo *« Cattolicesimo e Islam oggi »* (36).

Il padre domenicano George Anawati, direttore dell'Istituto Domenicano di Studi Orientali del Cairo (Egitto), così si esprime: « Nel campo del dialogo indiscutibilmente oggi si sente sempre la figura e l'opera del Massignon, il cui misticismo e le cui sottigliezze rischiano di far deviare alcuni ricercatori tratti dal desiderio di allargare il campo dialogico insistendo su principi estranei al pensiero tradizionale dei teologi musulmani ». E si rifà alle affermazioni di Luigi Gardet: « Sarebbe veramente inutile leggere il Corano nello spirito della Bibbia e del Vangelo, o la Bibbia e il Vangelo nello spirito del Corano... » (37).

« Altri cristiani, oggi, ricorrono all'apologetica dell'insufficienza: senza più nulla condannare nel pensiero degli altri essi sono preoccupati di esaltare i "valori" reali che sono racchiusi nell'Islam (talvolta, anzi, li moltiplicano inconsapevolmente, interpretando *"cristianamente"* il Corano e la Tradizione, mentre i musulmani non chiedono loro tanto), augurandosi infine che l'Islam "si superi" e scopra che esso non può realizzarsi se non in prospettiva cristiana... » (38).

Riferendosi poi direttamente alle mie posizioni P. Anawati dichiara ancora: « L'idea che per me è falsa è che (P. Basetti Sani) vorrebbe fare *una lettura "cristiana del Corano"*. Sarebbe come se noi dicessimo agli ebrei che bisogna capire l'Antico Testamento con quanto è successo dopo; e parimenti come se noi dicessimo ai musulmani che finora non hanno compreso il Corano, e che occorre leggerlo dal punto di vista cristiano. Ora il Sufismo dichiara che poiché l'Antico Testamento è un libro rivelato, si ha il diritto di agire in questo modo, trattandosi d'un testo cristiano;

---

(35) *« Cristiani e Musulmani - Orientamenti per il dialogo »*, pp. 34-35.

(36) Gasbarri, C.: *« Cattolicesimo e Islam oggi »* - Città Nuova Editrice, Roma 1972.

(37) Gasbarri, C.: *op. cit.*, p. 78.

(38) Ibidem, p. 146.

il Corano, invece, dal punto di vista cristiano non è un libro rivelato e quindi non si ha affatto il diritto di leggerlo secondo l'ottica cristiana » (39).

P. Gelot, dei Padri Bianchi, del Pontificio Istituto di Studi Arabi in Roma, dichiarava sull'interpretazione « cristiana del Corano », quando gli si chiedeva « se una certa interpretazione cristiana del Corano fosse facilmente ammessa dai musulmani »:

« Potrei anzitutto dire che mi sembra che un'interpretazione cristiana del Corano sia una cosa che non ha senso. Il Corano è un testo che non è indipendente dall'Islamismo. Il Corano è l'origine dell'Islam, ma è prolungato dall'Islamismo, è interpretato dall'Islamismo, e allora penso che un'interpretazione cristiana del Corano non sia una cosa che possa essere tanto utile al dialogo. D'altra parte ne ho riprova nel recente libro dell'Abbé Moubarac, in cui egli stesso riconosce che le sue interpretazioni "cristianizzanti" non sono accettate dai suoi interlocutori musulmani. I musulmani non sono disposti ad accettare un'interpretazione cristiana del Corano » (40).

Un altro professore dell'Istituto Pontificio di Studi Arabi, P. Maurice Bormans, anch'egli dei PP. Bianchi, respingeva la possibilità di una « lettura cristiana del Corano », dichiarando:

« Personalmente a queste possibilità io non credo, perché una "lettura cristiana" del Corano può darsi che sia valida per un cristiano, perché in quanto tale deve riassumere tutti gli sforzi umani in una maniera comprensiva del mistero della vita e delle possibilità finali dell'avventura umana; ma per capire un musulmano e dialogare con lui è molto più importante tener conto della tradizione viva islamica, dato che tanti racconti relativi a Muhammad informano già la coscienza popolare ad un livello assai profondo... » (41).

RILETTURA DEL CORANO NELLA LUCE DI CRISTO

Suppongo che i dati della fede musulmana, concernenti la missione profetica di Muhammad e l'origine divina del Corano, siano veri, proprio perché prima di impegnarmi al dialogo « ho ascoltato attentamente la voce ed il cuore » del musulmano che crede senza discutere alla missione del Profeta e al Libro che gli « è disceso dal cielo ».

Pio XII invitava a « dimostrare che tutto quanto può essere giusto

(39) Ibidem, p. 213. Il pensiero del P. Anawati qui non appare chiaro (forse è deficiente la traduzione), poiché non si vede come c'entri il Sufismo....

(40) Ibidem, p, 206.

(41) Ibidem, p. 252.

e buono nelle altre religioni trova il suo significato più profondo e il più perfetto perfezionamento nel Cristo » (42).

Ancora più esplicitamente il Concilio Vaticano II invitava a scoprire i Germi del Verbo, dichiarando nel Decreto *« Ad Gentes »*, n. 11: « Debbono (i missionari) conoscere bene le tradizioni nazionali e religiose degli altri, lieti di scoprire e pronti a rispettare quei Germi del Verbo, che in esse si nascondono... dimostrando tutte le ricchezze che Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli, ed insieme tentando di illuminare queste ricchezze alla luce del Vangelo e di liberarle e riferirle al dominio di Dio Salvatore ».

Devo confessare pure che nella mia attitudine e preoccupazione di tentare una « rilettura cristiana del Corano » sono spinto e guidato dalla concezione teologica « cristocentrica » scotista, per la quale vedo anche la storia delle Religioni, e particolarmente l'Islam, in una luce tutta « cristocentrica ». Infatti « questa mirabile concezione (cristocentrico-scotista) dà immediatamente il tono francescano alla vita, perché prospetta la natura, la storia, le cose umane in una luce sacra, come di creature e di vicende destinate, anche se ribelli, al trionfo dell'Unico Mediatore, e fa di ogni uomo un operaio, un soldato, volontario o costretto, del suo regno divino, perché l'universo è creato, dice Raimondo Lullo, per essere cristiano, non per altro » (43).

E' con la convinzione della centralità di Cristo nella storia dell'umanità che ho ascoltato l'appello costante del muezzin a riconoscere anche Muhammad come vero profeta inviato da Dio. Ma il criterio per la valutazione del suo messaggio non può essere altro che il « messaggio cristiano ». I musulmani credono di dover giudicare il cristianesimo da quanto appare loro nella « luce del Corano ». Un cristiano non potrà avere altra misura ed altro criterio che quelli della verità apportatagli da Gesù Cristo e trasmessagli dalla Chiesa. Così ho sentito la preoccupazione di « dimostrare che tutto quanto può essere giusto e buono nel Corano trova il suo più profondo significato e il più perfetto perfezionamento — come dichiarava Pio XII — nel Cristo ». Questo spiega perché con « la chiave cristiana » mi sono messo alla ricerca dei « Germi del Verbo » che poteva contenere il Libro sacro dell'Islam. Credo che soltanto allora si potranno riconoscere tutte le « ricchezze che Iddio nella sua munificenza » ha elargito a Muhammad, nel momento in cui « si tenti di illuminarle alla luce del Vangelo e liberarle » da interpretazioni che non tengano conto di queste nascoste ricchezze.

Mi si è chiesto se il mio libro « Il Corano nella luce di Cristo » fosse

---

(42) Radiomessaggio per il Centenario di S. Francesco Saverio, del 31 dicembre 1952, Acta Apost. Sedis, 45, 1953, p. 96.

(43 Gemelli, A.: *Il Francescanesimo »*, Milano 1956, p. 446. Mi permetto di rimandare a tutto il primo capitolo: « La Storia umana incentrata in Cristo », del mio: *« Per un dialogo cristiano-musulmano »*, pp. 15-59.

destinato ai musulmani o ai cristiani. La mia pretesa di voler insegnare ai musulmani, io non-musulmano, suonerebbe come un'offesa, poiché sembra affermare che i musulmani abbiano sbagliato la loro interpretazione tradizionale del loro Libro; sarebbe inoltre ingiusto arrogarsi il diritto di interpretare il Corano senza voler tenere conto dell'interpretazione musulmana. Veramente non ho mai detto che in tredici secoli i mussulmani non abbiano capito il Corano; soltanto sostengo che non hanno penetrato tutto il più profondo senso del loro Libro, analogamente ai rabbini che nonostante venti secoli di esegesi « cristiana » dell'Antico Testamento non ne vedono tutto il profondo significato, perché si rifiutano sino ad oggi di rileggere l'A.T. con la « chiave cristiana e nella luce di Cristo » (44).

Al musulmano io rispondo: proprio perché prendo seriamente la tua fede che il Corano è un Libro di origine divina, non posso fare a meno di leggerlo e studiarlo riferendomi a quanto nella mia fede e nella mia convinzione di cristiano credo fermamente sia il messaggio totale e finale di Dio a tutta l'umanità, il messaggio di Gesù Cristo. Tu devi quindi lasciarmi accedere alla comprensione del tuo Libro, perché io possa rendermi conto delle relazioni che vi possono essere tra la rivelazione coranica e quella evangelica. Tutto questo al di là di ciò che può pensare la tradizione musulmana, non sempre pienamente consapevole della reale interpretazione del messaggio evangelico, e al di là delle cosiddette interpretazioni « scientifiche » degli orientalisti.

Non pretendo che le mie conclusioni siano, oggi, accettate dai musulmani. Mi auguro soltanto che il mio modo di accedere alla lettura del Corano sia per loro un invito a leggere più direttamente, e senza pregiudizi, la Bibbia, e particolarmente il Nuovo Testamento (45).

Agli amici e fratelli cristiani, i quali non sembrano soddisfatti delle mie posizioni di partenza, perché non avrei un atteggiamento equo nei riguardi del musulmano, confondendo la ricerca « fenomenologica » con quella che parte da presupposti teologici, io rispondo chiaramente. Non mi sono mai prefisso ricerche « fenomenologiche », ma proprio la « ricerca teologica »... Come cristiano convinto della mia fede che Iddio ha un unico piano divino, quello di Gesù Cristo, e che tutto deve convergere in Dio attraverso Gesù Cristo, tenendo seriamente conto delle affermazioni della fede musulmana sulla missione profetica di Muhammad e sull'origine divina del Corano, potrò soltanto accettarle come oggettivamente vere, qualora, nella mia visione teologica di tutta la realtà ontologica e storica incentrata in Gesù Cristo, avrò scoperto le misteriose relazioni tra il mes-

(44) Cf. il mio articolo: *« Per una riflessione cristiana del Corano »*, in « Renovatio » 1971, n. 2, pp. 217-237.

(45) Sino ad ora la maggior parte dei musulmani resta « chiusa » alla conoscenza autentica del Cristianesimo poiché, in nome delle pochissime allusioni del Corano, crede di conoscere il Cristianesimo, mentre dobbiamo farle comprendere che ne ignora totalmente la realtà.

saggio coranico ed il messaggio evangelico. E nella mia ricerca teologica devo proprio tenere conto della coscienza musulmana che vuole rifarsi alla discendenza abrahamitica e, più precisamente, rivendicare la propria appartenenza alla « famiglia dei credenti in Dio in nome di Abramo ». E per questo faccio appello al « mistero biblico della benedizione di Abramo per Ismaele » (46).

Solo la luce di Cristo illumina tutte quelle « ricchezze nascoste dalla munificenza di Dio », anche nelle pagine del Corano. E' un dovere fraterno impegnare il musulmano a vedere in questa « rilettura cristiana del Corano » un arricchimento della sua esperienza religiosa, rispondente al consiglio del Corano stesso di consultare le « Genti del Libro » (47).

GIULIO BASETTI SANI

(46) Cf. Moubarac, Y.: « *Abraham dans le Coran* », Paris 1958. Che ancora molti orientalisti, nonostante la tesi del P. Moubarac, rimangano « dubbiosi » (cf. Paret, Rudi: « *Ibrâhîm* », art. in « Encycl. de l'Islam » (1971), t. III, pp. 1004-1006), forse dipende dal fatto che non « prestano attenzione all'interlocutore... ». Cf. Moubarac, Y.: « *Le Coran et la Critique Occidentale* », in: « Pentalogie ... » - T. II, pp. 1-97.

(47) Corano, X: 94. Anche questo testo, a mio parere, si riferisce agli ebrei. La testimonianza di Abû Hurayra, riferita dal Goldziher (« Etudes Islamologiques », p. 263), è per me molto chiara: « *Le Genti del Libro leggevano la Tawrat in ebraico* e l'interpretavano in arabo ai musulmani; allora il Profeta disse: "Non date loro ragione, ma dite loro: Noi crediamo a ciò che è stato rivelato a noi come a voi. Il nostro Dio è anche il vostro". Da ciò è chiaro che "le Genti del Libro" sono i rabbini che leggono e spiegano la Torah ».

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 3.200
Estero L. 4.000

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

LA CRISI DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA: BURCKHARDT E NIETZSCHE

Nel grande piano dell'*Opera omnia,* promosso da due studiosi italiani, Colli e Montinari (1), è apparsa la seconda « considerazione inattuale » di Friedrich Nietzsche (1844-1900), ormai vecchia di un secolo (1874): « Sull'utilità e il danno della storia per la vita » (2). L'edizione non è stata senza echi, e singolarmente i due responsabili dell'edizione hanno manifestato in pubblico, sulle pagine del « Corriere della sera » (3), il loro dissenso, Colli sottolineando l'antistoricità di Nietzsche, Montinari cercando al contrario di vederlo « ben deciso a non fare a meno del senso storico ». Si può dire che la considerazione di Nietzsche è ancora inattuale, nel senso che la comprensione del ruolo che egli ha svolto e tuttora può assumere nel pensiero e nella stessa autocoscienza dell'epoca moderna, è ancora difficile, anzi — appunto — contraddittoria.

Al Nietzsche del 1874 è vicino — come è noto — Jacob Burckhardt (1818-1897), di una generazione più vecchio di Nietzsche: ambedue professori a Basilea, il più giovane frequentava addirittura le lezioni dell'altro, e una reciproca influenza è accertabile (4). Non è tuttavia su quest'amicizia e su quest'influenza comune che intendiamo ora soffermarci, ma sulla coincidenza in un punto-chiave della loro consapevolezza storica. Nessun pensatore e nessuno storico moderno si sono posti di fronte al loro tempo,

---

(1) *Opere* di Friedrich Nietzsche, edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari (sull'edizione tedesca curata dagli stessi), presso l'editore Adelphi di Milano (sono finora usciti 13 volumi dei 21 preventivati).

(2) Fr. Nietzsche, *La nascita della tragedia - Considerazioni inattuali, I-III,* versioni di S. Giannetta e M. Montinari, Milano 1972 (*Opere,* III, 1), pp. 260-355 (versione del Giannetta). L'opera è anche uscita separatamente nella « Piccola Biblioteca Adelphi », n. 11, Milano 1974, con la sola novità di una *Nota introduttiva* di G. Colli (pp. XI-XV).

(3) Cf. *Corriere della Sera,* 23 e 26 luglio 1974.

(4) Cf. in particolare *Carteggio Nietzsche-Burckhardt,* a c. di M. Montinari, Torino 1961 (per un primo orientamento bibliografico cf. in C. Leonardi, *Burckhardt e il rifiuto della filosofia della storia,* in *Renovatio,* 1972, n. 4, p. 516, nn. 6-9).

coscientemente, come fecero Nietzsche e Burckhardt, nella veste di profeti disarmati. In ambedue la tensione alla grandezza dell'uomo, alla sua totale dignità si costruisce e manifesta nel contrasto con il proprio tempo: la storia moderna s'ispira a modelli intellettuali e di comportamento talmente contrari alla verità, a ciò che è più tipico e proprio dell'uomo, da annunciare un futuro in cui le potenzialità meno umane potrebbero avere la meglio. Non è dunque un caso che i nomi di Burckhardt e di Nietzsche siano particolarmente riemersi, nella storia europea e mondiale, nei momenti di maggiore crisi. Ma questa loro ricorrente attualità non è stata colta nel suo momento originario, cosicché non ci pare si sia compresa la novità della loro posizione (5).

Il mondo moderno ha il suo punto di confronto obbligato, nel considerare la storia e, dunque, nella sua autocoscienza storica, in Hegel e nell'hegelismo di destra e di sinistra, fino allo storicismo e al pluralismo contemporaneo: in una concezione cioè diventata egemone anche a livelli di divulgazione minuta, per cui l'esperienza dell'uomo è circoscrivibile all'interno dell'esperienza storica. La storia è una totalità in cui l'uomo si muove alla ricerca della sua liberazione, della sua salvezza, personale e collettiva. Dare un segno a questa liberazione, qualificare quella totalità storica è un'operazione posteriore o conseguente: è possibile predicare tolleranza o autoritarismo, pluralismo o monoideologia, solo all'interno di quella totalità. Nietzsche e Burckhardt, più di ogni altro nel secolo scorso e nel nostro, hanno compreso come questa concezione panstorica fosse erronea e mortifera, e portasse inevitabilmente l'umanità al cinismo: da questo il loro rifiuto di Hegel e della filosofia della storia, che è poi il rifiuto di vedere nella storia la salvezza per l'uomo e di ritenere la storia quale criterio di giudizio per la vita dell'uomo e dei popoli.

Alla nostra cultura è difficile, ancora oggi, comprendere questa posizione, perché siamo ancora eredi dell'hegelismo, sia pure nelle sue estreme varianti e contrapposizioni ideologiche e pluralistiche. Tuttavia l'hegelismo è oggi indebolito a tal punto da dare uno spazio reale al rifiuto che ne fecero Burckhardt e Nietzsche.

Un secolo fa lo storico svizzero poteva avvertire le proprie considerazioni sulla storia talmente distanti dalla cultura dominante da non pubblicarle (6), e Nietzsche poteva sentirle come « inattuali », anzi finiva forse per pagare con la salute della mente la distanza tra la verità che sentiva bruciarlo e il suo tempo. Ora che le loro profezie, in certo modo realizzatesi, possono essere riascoltate dopo il naufragio della cultura moderna, è possibile tentare, anche sulla loro scorta, di avviare una critica ad ogni

(5) Cf., per Burckhardt, ibid., pp. 516-521.

(6) Il saggio di Burckhardt *Ueber geschichtliches Studium* (degli anni 1868-73) uscì postumo nel 1905 con il titolo di *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (cf. più sotto n. 8).

concetto di salvezza come salvezza storica, che inizi e si concluda nella storia, che abbia nella storia la sua genesi e il suo compimento; è almeno possibile ripensare in chiave teologica la loro posizione antihegeliana (7).

L'ASCETISMO DI BURCKHARDT

Nel 1870 Nietzsche seguiva il corso di Burckhardt « Sullo studio della storia » (lezioni che saranno stampate postume nel 1905 con il titolo di *Weltgeschichtliche Betrachtungen*) (8). Più che in altre sue opere, volte alla comprensione di singoli fenomeni storici, Burckhardt illustra in

(7) Questo breve saggio è stato scritto come comunicazione per il VI Congresso nazionale dell'Associazione teologica italiana (Roma, 2-4 gennaio 1975) sul tema: « La salvezza cristiana, oggi », che si articola su due relazioni: *Il senso della salvezza nella cultura moderna,* di N. Abbagnano, e *La salvezza cristiana, oggi,* di C. Molari: relazioni fatte conoscere in precedenza, in dattiloscritto quella di Abbagnano (pp. 14), stampata quella di Molari (pp. 52). Abbagnano ha inoltre presentato 2 pagine di « Risposte agli interrogativi » postigli dall'Associazione, non potendo intervenire al Congresso. La comunicazione che qui si pubblica, teneva conto del giudizio di Abbagnano: « La salvezza del genere umano nella sua totalità era divenuta ..., lungo il corso del secolo XIX, il tema dominante della cultura scientifica ..., l'idea del progresso sembrò assumere una validità scientifica indiscutibile ... Questo concetto dell'evoluzione doveva rimanere il quadro della cultura scientifica e filosofica del '900. Lo storicismo non è che il trasferimento di questo stesso concetto nel campo della storia », per cui la salvezza dell'uomo « è garantita dallo stesso andamento della storia » (Abbagnano, p. 9). Ma quest'egemonia culturale è ormai venuta meno, perché « la scienza non gli (all'uomo) fornisce più un quadro incoraggiante del suo universo ... e le scienze umane a loro volta, dall'economia alla storiografia, hanno abbandonato il concetto di ordine e di progresso » (Abbagnano, pp. 13-14). La comunicazione teneva anche conto della relazione di Molari, la cui impostazione, se fa riferimento a posizioni teologiche che si dicono avanzate, è per altro strettamente condizionata dall'accettare una cultura, come quella storicista, ormai superata per la stessa autocoscienza del pensiero contemporaneo; condizionamento che Abbagnano non poteva non cogliere ed ha perciò sottolineato nella sua « Risposta »: « La relazione Molari ... accetta sostanzialmente il punto di vista immanentistico già prevalente nella teologia protestante. La salvezza vi è intesa come realizzazione progressiva della giustizia nel mondo », come un fatto « collettivo e storico »; e la Chiesa, « come strumento di salvezza i cui criteri possono essere dati solo dalle scienze umane, non può essere guidata che da questi criteri »; perciò « questa dottrina significa la mondanizzazione totale della chiesa e della stessa religione: con in più la fede o la speranza nell'immancabilità o necessità della salvezza definitiva e quindi della natura progressivamente, ma necessariamente salvifica della storia umana » (p. 2). La relazione di Molari, per questo aspetto, si colloca nella sclerosi dello storicismo (« il criterio formale per valutare una teologia è la corrispondenza alla situazione culturale presente », p. 36), e l'intende ed accetta come pluralismo dogmatico, e dunque esattamente come dissoluzione del dogma; una posizione perciò che, oltre ad apparire culturalmente antiquata, non è più qualificabile come cattolica. Questa mia comunicazione voleva mettere in evidenza, attraverso la lettura di due testi significativi, la posizione di chi, come Burckhardt e Nietzsche, nella seconda metà del secolo scorso, ha visto le potenzialità distruttive dello storicismo moderno e la vanità mortifera del pluralismo, e voleva anche dare alla testimonianza di Nietzsche un rilievo maggiore di quello datole nella relazione di Abbagnano.

(8) Cf. *Carteggio Nietzsche-Burckhardt,* op. cit., p. 56. Per il testo di Burckhardt seguo l'edizione curata da M. Montinari, *Sullo studio della storia,* Torino 1958.

queste lezioni le sue convinzioni storiografiche. Vi ha soprattutto rilievo un rifiuto, quello di Hegel. Com'è noto (9), la sua polemica aperta contro la filosofia della storia hegeliana è costante e radicale: « Egli dice che l'unica idea che la filosofia porta con sé è la semplice idea della ragione, l'idea che la ragione governa il mondo e che quindi anche nella storia del mondo le cose sono andate in modo razionale, e il risultato della storia deve essere che essa è stata il corso razionale, necessario dello spirito del mondo: tutte cose che dovevano piuttosto essere dimostrate che "portate con sé". Egli parla dei "fini della saggezza eterna", e spaccia la sua considerazione come una teodicea, mediante la conoscenza del positivo, nel quale il negativo (vulgo: il male) scompare come qualcosa di subordinato e di superato; sviluppa l'idea fondamentale che la storia del mondo sarebbe la rappresentazione di come lo spirito giunge alla consapevolezza di ciò che esso significa in sé; inoltre... vi sarebbe uno sviluppo verso la libertà in quanto in Oriente era libera una sola persona, nei popoli classici poche persone e i tempi moderni renderanno tutti liberi. Anche la storia della perfettibilità, vale a dire del ben noto cosiddetto progresso, si trova in Hegel » (10). Burckhardt rifiuta questa concezione, per cui la storia è una totalità che l'uomo è in grado di ricondurre a sé, di afferrare e di guidare secondo ragione, che anzi lo spirito dell'uomo svolge in se medesimo e in sé riporta ad una misura positiva, in cui il male si giustifica.

Hegel aveva così risolto il dualismo illuministico, la frattura tra la persona e la storia che rappresentava l'eredità dell'umanesimo: l'impossibilità a conciliare le ragioni intime con l'azione esteriore. Impossibilità che era rimasta anche se Machiavelli e Voltaire avevano postulato uno strumento od una condizione per cui le passioni umane erano ridotte ad un ordine. Ma così il dualismo da tragico era solo divenuto ottimistico: la ragione politica, intesa come la passione che può prevalere su ogni altra imponendo l'ordine civile, s'era aperta al concetto di una legge della natura umana, la cui bontà vince alla fine sul disordine delle passioni. La forza stessa degli avvenimenti storici, tra la rivoluzione francese e l'impero napoleonico, aveva tuttavia dissolto ogni possibilità dualistica (11). Hegel ne prende atto fino in fondo, rifiuta il dualismo bene-male, interno-esterno, razionale-irrazionale, fondando l'unità filosofica di politica, cultura e religione, e identificando la natura dell'uomo nella sua storia. La storia è lo

(9) Per la lettura di Burckhardt faccio riferimento al mio lavoro, citato sopra alla nota 4.

(10) Burckhardt, op. cit., p. 17.

(11) Cf. Leonardi, art. cit., pp. 537-538; e mi sia concesso rinviare alla mia nota su *La Città e il « Principe »*, in *L'ordine civile*, I, 1 (1959), p. 3. Mi sono poi servito in particolare di D. Petri, *L'antropologia di Machiavelli*, in *Renovatio*, 1971, n. 4, pp. 539-561 e G. Baget-Bozzo, *Voltaire: l'anti-teologia della storia*, ibid., 1973, n. 4, pp. 573-591. Per un'interpretazione teologica che è alla base di queste considerazioni cf. Leonardi, *Storia del Cristo, storia del mondo*, ibid., 1972, n. 2, pp. 187-216.

spazio dell'uomo, ma egli dialetticamente se ne appropria ed il suo spirito la risolve in se medesimo.

Ora la storia europea fino al 1870, fino alla guerra franco-prussiana — che segnò un grave punto di crisi nella coscienza europea —, appariva a Burckhardt come la smentita più evidente della filosofia della storia hegeliana e dei suoi sviluppi di destra e di sinistra. Perciò la filosofia della storia come tale, in quanto presume di riassumere il passato ad unità e di porsi come « ardita anticipazione di un piano per il mondo, induce in errore, perché parte da premesse sbagliate » (12); le premesse medesime per cui si considera possibile il monismo storico, la totale razionalità della storia.

Per Burckhardt infatti, se nella storia è insita una razionalità, questa è del tutto inaccessibile alla filosofia, alla conoscenza razionale. La conoscenza storica è conoscenza del « crescere della coscienza » (13) dell'uomo di fronte alla brutalità della sua natura. Ma questo « crescere della coscienza di fronte e contro il permanere della natura » non costituisce una linea progrediente. « Il dualismo è permanente, corrisponde cioè ai dati ontologici della realtà: l'uomo deve misurarsi con la natura che persiste in lui, pur sapendo di non poterla eliminare; e ciò costituisce la storia: la diversità implica un rapporto necessario. Ricorre così in Burckhardt, costantemente, la contrapposizione tra la forza bruta della natura e la forza liberatrice dell'uomo » (14). Questa è la storia, che si ripete continuamente, « si continua »; e la conoscenza storica è la conoscenza di come si atteggi di epoca in epoca questa continuità (15). La filosofia, di questa storia, indaga il principio e il fine dell'uomo che vi opera, « il grande, universale enigma della vita » (16).

Ma se è così, la filosofia della storia « è un centauro, una *contradictio in adjecto* » (17). Il dualismo burckhardtiano non è dunque una ripresa di quello prehegeliano, perché si pone come irrisolvibile, e irrisolvibile perché non è più in alcun senso ottimistico: la natura dell'uomo è corrotta, e corruttori sono i due strumenti con cui l'uomo cerca continuamente di sopraffare l'uomo, ossia la politica e la religione. Il potere viene concepito come male perché non è in grado di creare una condizione di libertà per l'uomo; e credere che la ragione e la filosofia possano conoscere e guidare la storia e con essa l'umanità ad un maggior bene, è solo illusione, un'illusione pericolosa e mortifera, perché, abbagliato da quest'erronea illusione, l'uomo non dà spazio a ciò che veramente può liberarlo, o meglio a quella

(12) Burckhardt, op. cit., p. 17.

(13) Ibidem, p. 39.

(14) Leonardi, art. cit., p. 524.

(15) Cf. ibidem, p. 520, e in particolare K. Loewith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia,* Milano 1963, pp. 50, 258.

(16) Burckhardt, op. cit., p. 16.

(17) Ibidem.

qualità che sola può contrastare la schiavitù del potere e creare una costante tensione contro la storia: la forza della cultura e della poesia, e soprattutto la guida del grande uomo.

Cultura è la « somma di quegli sviluppi dello spirito che avvengono spontaneamente... essa agisce modificando e corrodendo incessantemente le due istituzioni stabili della vita » (cioè la politica e la religione) (18); « la cosa più straordinaria sono le arti... esse non hanno a che fare con qualcosa che esiste prima » (come le scienze) « e neppure debbono far conoscere delle leggi » (come la filosofia), « bensì rappresentare una vita superiore che senza di loro non esisterebbe » (19). E' questa nuova creazione che permette la libertà dell'uomo contro la storia nei suoi elementi stabili. « L'arte e la poesia raccolgono dal mondo... immagini... che sono l'unica cosa permanente di questa terra, una seconda creazione ideale, indenne dalla temporalità determinata » (la storia!), « immortale su questa terra » (20). « L'arte... ha bisogno soltanto di occasioni e di un fugace contatto con la vita e poi realizza, traendola da se stessa, la sua creazione suprema. La consapevolezza di questo possente mistero è ciò che porta la persona del grande artista... così in alto e così lontano da noi » (21).

L'uomo ha questa sola possibilità per conquistare la libertà o, meglio, per poter resistere alla schiavitù: l'arte, la poesia, che gli dà modo di toccare l'eterno, la non-storia. Ma questa possibilità è ineffabile e inconoscibile, non se ne può conoscere la natura. E' un dono gratuito, è un « mistero ». Ed è un dono che la realtà storica tende a sopprimere: per questo « i grandi uomini sono necessari per la nostra vita, affinché il movimento storico possa liberarsi periodicamente, con uno scossone, da forme di vita ormai decadute e dal chiacchericcio della riflessione » (22). Ma anche « la vera grandezza è un mistero » e « agisce... in modo magico su di noi » (23). L'uomo grande è tale perché « dotato di una forza intellettuale e morale anormale » (24) e perciò « diffonde attorno a sé un potere magico » (25). E il vero grande uomo è il grande poeta, come già aveva visto Schiller: « il poeta soltanto è vero uomo, e il filosofo, anche il migliore, in confronto, non è che una caricatura » (26), perché solo il poeta possiede « qualche cosa di divino » (27), non solo la capacità di indagare la verità,

(18) Ibidem, p. 74.
(19) Ibidem, pp. 77-78.
(20) Ibidem, p. 79.
(21) Ibidem, p. 100.
(22) Ibidem, p. 286.
(23) Ibidem, p. 243.
(24) Ibidem, p. 244.
(25) Ibidem, p. 269.
(26) Ibidem, p. 251, n. 1.
(27) Ibidem, p. 252.

come il filosofo, ma quella — ben più grande — di « portare all'esterno ciò che è interno, saperlo rappresentare sicché... agisca come una rivelazione..., fissare il mistero della bellezza... come un secondo mondo superiore su questa terra » (28).

E' questa « seconda e magica storia » che libera l'uomo, lo fa vivere da uomo, non la « prima e razionale storia » (29). E' questa « seconda » storia che può affiancare la vita alla morte, nella misura in cui qualcuno sappia dimenticare « completamente se stesso » e sappia elevarsi « al di sopra delle cose terrene » (30).

Burckhardt aveva in realtà compreso come il monismo hegeliano, fondato sul primato della filosofia, fosse contraddittorio: se aveva permesso di ricondurre a unità la storia, di concepirla ancora e propriamente come un avvenimento unitario e universale, che la ragione poteva conoscere, il monismo hegeliano appariva anche impotente, perché riduceva tutto a storia e pretendeva di governare in definitiva la storia con la storia, il disordine con il disordine. In Burckhardt — che più di ogni altro storico dell'Ottocento ha il senso delle crisi presenti nella storia (31) — si ha la coscienza che il monismo filosofico hegeliano non può che risolversi in un monismo storicistico, in cui prevale non più la ragione, ma il fatto medesimo con la sua brutalità e irragionevolezza; e che la fiducia nella crescita storica è vana, perché dentro il solo orizzonte della storia ogni valore si equivale ed il successo ambito è poi affidato alla sola forza del potere, che non è una forza liberatrice. La conseguenza, che Burckhardt intravede con chiarezza, è il sorgere di nuove e più gravi tirannie nel mondo moderno e il diffondersi dello scetticismo. Perciò, contro Hegel e la sua filosofia, Burckhardt pone la sua stessa dignità di cittadino (32).

Egli avverte tuttavia il limite di Hegel e della sua fiducia nella salvezza dalla storia al prezzo di negare la storia stessa: la storia non è più aperta alla ragione, alla comprensione dell'uomo, e il reale è chiuso nell'irrazionale. Solo contro il reale, questo dato inconoscibile e indominabile, l'uomo può costruirsi un secondo mondo, al di sopra e contro le cose terrene, ineffabile, magico, regolato dalla fortuna. Burckhardt evita l'alternativa meccanicismo-storicismo, che vede implicita nella filosofia della storia hegeliana — con tutte le sue conseguenze —, a patto di qualificare irrazionale la storia e di ricercare un'irrazionale salvezza (33).

Burckhardt intende dunque come assurdo il concetto di una dire-

---

(28) Ibidem.

(29) Cf. Leonardi, art. cit., p. 529.

(30) Cf. Burckhardt, op. cit., p. 244.

(31) Ibidem, capitolo V (pp. 187-225) su *Le crisi storiche,* cui fanno seguito le *Aggiunte sull'origine e le caratteristiche della crisi odierna* (pp. 225-240).

(32) Cf. Leonardi, art. cit., p. 537.

(33) Ibidem, pp. 537-539.

zione della storia guidata dall'uomo e dalla ragione, ma non trova altra soluzione che quella di negare l'umanità della storia, di rifugiarsi nell'irrazionale e nella poesia che misteriosamente lo manifesta, di affidarsi alla guida magica del superuomo. Perché, in definitiva, « la storia è il dominio non dell'uomo, ma della fortuna-sfortuna: all'uomo rimane un solo spazio, quello dell'interiorità, di un distacco che va oltre ogni dimensione storica, non solo oltre la struttura politico-ecclesiastica ». In questa prospettiva « il valore effettivo del cristianesimo non sta... nel riportare la natura e l'uomo a dimensioni divine, sta nella fuga dal mondo » (34).

Dopo il grande tentativo hegeliano, Burckhardt comprese l'impossibilità di una salvezza che venisse dalla storia, anche se non era in grado di superare il suo pessimismo dal momento che non poteva andare oltre i termini del problema che la cultura hegeliana e posthegeliana aveva posto. Ma egli ha il merito di avere compreso come la filosofia della storia finisse necessariamente nello storicismo e nel pluralismo, i concetti che avallano che l'uomo sia vittima del più forte, di chi ha più potere; e dunque come l'hegelismo non rappresentasse una possibilità di libertà e salvezza, ma fosse in ogni caso e in ogni suo sviluppo, anche democratico, pluralista appunto, origine di oppressione.

Burckhardt avverte che la salvezza non viene dalla storia, ma non riesce ad andare oltre uno dei concetti-base del protestantesimo, in questo perfettamente gnostico, per cui il mondo e l'uomo sono corrotti e la salvezza comporta una rinuncia alla terra e all'uomo, alla redimibilità della storia e alla razionalità dell'uomo. La salvezza sta dunque in una forma di ascetismo di origine protestante, di un protestantesimo secolarizzato, e in un'attesa nobile e sdegnosa della magia del superuomo. E' una risposta infraprotestante al cristianesimo hegeliano, una risposta spirituale all'elaborazione razionale che dei princìpi protestanti aveva fatto Hegel.

IL PROFETISMO DI NIETZSCHE

Burckhardt segna pertanto il passaggio da un concetto di storia come totalità al rifiuto di essa. Con la sua esperienza viene meno la possibilità di una storia totale, unitaria e aperta alla comprensione dell'uomo: non è più possibile un discorso intellettuale che fondi la storia, una logica della storia. Il seguito di Hegel segnerà dunque la riduzione della filosofia alla storia, e la ragione come guida della prassi sarà travolta dall'ideologia legata al potere conquistato o da conquistare. Alla distruzione di una storia unitaria in conseguenza della filosofia hegeliana Burckhardt non sa opporre che il rifiuto, la negazione della storia. Ora il Nietzsche degli anni Settanta è omogeneo a Burckhardt, ma ne accetta la diagnosi piuttosto che il rifiuto (35). Per Nietzsche non è possibile isolarsi nell'ascesi, rinunciare

(34) Ibidem, pp. 536-537.

(35) Un cenno in questo senso mi pare presente anche in M. Montinari, nell'introduzione al *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, op. cit., p. 8 sgg.

alla storia. La questione è un'altra: è comprendere che la storia non è sufficiente all'uomo e che per vivere da uomo gli è necessaria anche la non-storia, qualche cosa che non è un dato storico. « Abbiamo bisogno della storia... non per il comodo ritrarci dalla vita e dall'azione » e « solo in quanto la storia serva la vita, vogliamo servire la storia » (36).

Allora « ciò che non è storico e ciò che è storico sono egualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo e di una civiltà » (37).

L'uomo tocca la felicità solo in quanto è capace di dimenticare, di « sentire... in modo non storico » (38): l'oblìo è condizione di felicità. Nietzsche può così chiarire, meglio di Burckhardt, cosa significhi questa « dimenticanza »: è la potenza del desiderio, l'anelare e l'aspirare a cose grandi e disinteressate: « le azioni migliori vengono compiute in una... esaltazione d'amore » (39).

Ma questo momento non storico non significa il rifiuto semplice della storia per la sovra-storia. Nietzsche non cita l'amico Burckhardt, cita Leopardi, ma è evidente il rifiuto del pessimismo burckhardtiano, il rifiuto di ogni soluzione che dica isolamento, distacco, giudizio sulla storia come semplice errore e corruzione. In « A se stesso » il Leopardi diceva: « Non val cosa nessuna / i moti tuoi, né di sospiri è degna / la terra. Amaro e noia / la vita, altro mai nulla, e fango è il mondo. / T'acqueta omai ». Nietzsche commenta: « Lasciamo agli uomini sovrastorici la loro nausea e la loro saggezza » (40). Non è il porsi in una zona sovrastorica la soluzione al problema della vita, come non lo è la storia stessa. E' falso il dilemma fra una storia come totalità e il rifiuto della storia. Nietzsche avverte il limite di Hegel e l'impotenza di Burckhardt. « La storia, pensata come pura scienza e divenuta sovrana, sarebbe una specie di chiusura e liquidazione della vita » (41).

L'uomo allora, per la sua stessa vita, non può fare a meno della storia, trova salvezza e felicità vivendo nella storia, accettandola, ma quest'accettazione è parziale, non tanto nel senso di una scelta tra qualcosa che sia buono e qualcosa che sia nella storia cattivo, quanto nel senso che non è la storia la forza originante la vita, e dunque la salvezza dell'uomo. L'uomo vive nella storia, ma deve trovare un criterio, che non è semplicemente storico, perché la storia gli si mostri e sia positiva: « La storia, in quanto sia al servizio della vita, è al servizio di una forza non storica » (42).

---

(36) Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita,* op. cit. (uso l'edizione minor), p. 3.

(37) Ibidem, p. 10.

(38) Ibidem, p. 8.

(39) Ibidem, p. 12.

(40) Ibidem, pp. 14-15.

(41) Ibidem, p. 15.

(42) Ibidem, p. 16.

Nietzsche pone così, nella cultura moderna posthegeliana, il problema di Dio come di una forza non-storica che guidi la storia. Ben più di Burckhardt egli ha infatti la consapevolezza di ciò che Hegel rappresenta. Se egli guarda il suo tempo, « inorridisce » (43), perché il rapporto tra vita e storia è « realmente mutato, a causa della scienza, a causa dell'esigenza che la storia sia scienza », anzi l'unica scienza, la « scienza del divenire universale », che ha per motto « fiat veritas, pereat vita » (44). La verità non si misura più nel confronto con la vita e con la realtà, non regola e non spiega i desideri ed il manifestarsi della vita, ma è data dall'autoriflessione dello spirito. Ciò genera come « qualità più propria » dell'uomo moderno « lo strano contrasto di un interno a cui non corrisponde alcun esterno, e d'un esterno cui non corrisponde alcun interno » (45).

Per questo l'hegelismo e tutta la cultura tedesca che ne è sorta per derivazione o per contrasto, costituiscono non tanto una cultura errata, quanto una non-cultura, « una specie di sapere intorno alla cultura » (46): perché la « vera cultura » è una vita interiore che si realizza nell'esteriore, è una fede legata a delle opere (47). Nietzsche accenna in tal modo alla solidarietà profonda tra la posizione hegeliana e il principio stesso intorno a cui si è formato il luteranesimo.

La falsa unità hegeliana è perciò « pericolosa », come lo è tutta la cultura tedesca (« per l'enorme influenza, fino a questo momento ancora dilagante,... della filosofia hegeliana ») (48); e Nietzsche avverte, con un tono profetico che sembra fargli recuperare l'eredità ebraica: « questa è certo l'ora di un grande pericolo: gli uomini sembrano vicini a scoprire che l'egoismo dei singoli, dei gruppi o delle masse fu in tutti i tempi la leva dei movimenti storici; ma nello stesso tempo non si è affatto allarmati per questa scoperta, ed invece si decreta: l'egoismo deve essere il nostro Dio... Allo Stato spetta una missione tutta speciale in quel sistema universale dell'egoismo che si vuol fondare: esso deve diventare il patrono di tutti gli egoismi accorti, per proteggerli con la sua forza militare e poliziesca dai terribili scoppi dell'egoismo malaccorto » (49). Questo è il frutto della pseudo-cultura tedesca e hegeliana, perché si crede che la storia sia il solo valore e che ogni esperienza storica sia l'esito migliore delle precedenti esperienze, sia « il vero senso e scopo di tutto quanto è precedentemente accaduto »: il processo del mondo hegeliano consiste infatti nel « giustificare il proprio tempo come il risultato necessario di questo processo », a

(43) Ibidem, p. 31.
(44) Ibidem.
(45) Ibidem, p. 42.
(46) Ibidem.
(47) Ibidem, pp. 33-34.
(48) Ibidem, pp. 70-71.
(49) Ibidem, p. 86.

tal punto che « per Hegel il vertice e il punto terminale del processo del mondo si sono identificati con la sua stessa esistenza berlinese » (50).

La cultura che consapevolmente o meno si pone come erede di Hegel — e dunque tutta la cultura moderna — non si rende conto di non essere altro che la continuazione della teologia medievale, che avrebbe al centro « il pensiero di una fine del mondo vicina, di un giudizio angosciosamente atteso ». « Forse che quella concezione ha cambiato veste attraverso l'accresciuto bisogno storico di giudicare, come se il nostro tempo, ultimo di quelli possibili, fosse esso stesso autorizzato a tenere su tutto il passato quel giudizio universale, che la fede cristiana in nessun modo aspettava dall'uomo, bensì dal "figlio dell'uomo"? » (51). La cultura hegeliana presuppone la teologia cristiana, ne è una versione secolarizzata (52). Ma almeno la concezione cristiana stimolava « le forze più profonde e nobili », « condannando tutti i vivi a vivere nel quinto atto della tragedia », come se il tempo stesse per finire. Ora « la considerazione... della mancanza di valore in tutto ciò che accade... si è volatizzata nella consapevolezza scettica che sia comunque bene conoscere tutto l'accaduto, perché è troppo tardi per fare qualcosa di meglio » (53). Conoscere tutto nella consapevolezza mitica che « ogni avvenimento è la vittoria di ciò che è logico ». Questo è « la religione della potenza storiografica » (54), per cui « ciò che prima si dava alla Chiesa, lo si dà oggi, benché più parsimoniosamente, alla scienza storica » (55).

Ancora una volta Nietzsche considera Hegel omogeneo al cristianesimo considerato nella sua variante gnostica moderna, quale il protestantesimo rappresenta. Il monismo hegeliano è perciò più nefasto del monismo medievale stesso, che — se era « ostile ad ogni nuova coltivazione, ad ogni ardito esperimento, ad ogni libero desiderio » (56), dal momento che l'esperienza terrena è in sé corrotta e il diavolo « è la vera potenza attraverso tutte le potenze storiche » (57) — dava almeno all'uomo lo spazio per salvarsi dalla catastrofe. Risolvere il dualismo storia-spirito nello spirito comporta ridurre lo spirito alla storia, all'accaduto o all'accadendo, ma « il fatto è sempre stupido, e in tutti i tempi è apparso più simile a un vitello che a un Dio » (58).

La storia rappresenta un'utilità per l'uomo a condizione di non consi-

(50) Ibidem, p. 71.

(51) Ibidem, p. 66.

(52) Si veda l'eco di questo giudizio nel saggio di Loewith, op. cit., di cui sembra costituire l'ossatura fondamentale.

(53) Nietzsche, op. cit., p. 67.

(54) Ibidem, p. 72.

(55) Ibidem, p. 68.

(56) Ibidem, p. 67.

(57) Ibidem, p. 85.

(58) Ibidem, p. 73.

derarla come la sola realtà umana. L'uomo — anche il grande uomo — « ha bisogno di modelli, maestri e consolatori » (59) e li trova nel passato, perché il presente gli appare troppo simile a sé: egli crede tuttavia che la grandezza sia ancora possibile, ma questo desiderio di rifarsi e rifare i personaggi « monumentali » della storia diventa negativo, se si ritenesse di poter imitare il passato come tale (60). L'uomo ha bisogno della storia anche in un senso « antiquario », perché ha bisogno di avere le spalle coperte, di non sapersi totalmente arbitrario, e perciò « guarda indietro con fedeltà e amore » (61), col rischio tuttavia di rifiutare il nuovo. Ma l'uomo avverte soprattutto l'esigenza critica « di dissolvere un passato per poter vivere » (62), di giudicarlo per procedere con sicurezza, tentativo per altro « pericoloso, perché è assai difficile trovare un limite alla negazione del passato » (63).

Ma non è più possibile concepire e mettere in atto questi condizionamenti, quando la storia sia necessariamente giustificata dal presente (o dal futuro, che è il presente di domani); mentre tutta la cultura moderna è dentro questo segno, a tal punto che alla gioventù è proposta « un'educazione contronatura » (64), che porta alla morte e non alla vita, che mortifica e non salva. Questa « saturazione di storia » (65) dà luogo infatti ad « una generazione di eunuchi » (66), in cui la personalità umana, e dunque l'umanità, viene « indebolita » (67), perché viene posta dinanzi ad un « cosmopolitico carnevale » di valori, tutti parificati dalla storia: il pluralismo rimane tale anche quando un valore o l'altro viene fatto emergere a fini pratici (68).

Il pluralismo, in quanto porta necessariamente a negare la possibilità della salvezza, rappresenta anche la fine della filosofia, perché non è solo l'oggetto proprio alla riflessione, ma il soggetto medesimo che viene meno, se ogni valore si racchiude nella storia. Per questo « la filosofia è senza diritto in seno alla cultura storica », ed è necessariamente soggetta a fini pratici: « ogni moderno filosofare è politico e poliziesco » (69). Il pluralismo porta ad un'umanità « neutra », « oggettiva », « impotente », né fredda

(59) Ibidem, p. 16.

(60) Ibidem, tutto il capitolo 2: pp. 16-24.

(61) Ibidem, p. 24 (e cf. pp. 24-28).

(62) Ibidem, p. 28.

(63) Ibidem, p. 30 (e cf. pp. 28-30).

(64) Ibidem, p. 91.

(65) Ibidem, p. 39.

(66) Ibidem, p. 44.

(67) Ibidem, p. 39.

(68) Sono noti, sull'educazione della gioventù, altri saggi di Nietzsche: *Sull'avvenire delle nostre scuole*, in *Opere*, III, 2 (versione di G. Colli), Milano 1973, pp. 81-206 (e anche pp. 219-221).

(69) Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, op. cit., p. 42.

né calda, fatta di uomini incapaci di essere veramente giusti (70), incapaci di una « fede incondizionata nella perfezione e nella giustizia » (71) (che sola permette all'uomo di creare), e dunque necessitati ad adorare il successo come unica alternativa alla nausea e al cinismo.

Quali rimedi ha l'uomo di fronte a questa saturazione storica che gli fa considerare la propria pienezza come « il pieno abbandono » di sé al mondo? che gli fa dire « mondo mondo mondo » invece di « uomo uomo uomo »? (72) quest'uomo « troppo superbo », perché si autogiustifica nella scienza del processo del mondo, che è solo « gonfia superbia »? (73) Nietzsche non vede la soluzione nel ritorno al dualismo prehegeliano, sia pure cambiato di segno, come aveva tentato Burckhardt; egli confessa la sua impotenza teoretica, perché non si accontenta di estraniarsi dalla storia in una forma di ascetismo, di monachesimo laico, che è la tentazione ricorrente degli intellettuali nel mondo moderno, quando si avvedono, come Nietzsche, che la loro organicità alla storia significa la loro eliminazione pura e semplice. Il suo profetismo non sta nella denuncia — che anche Burckhardt aveva fatto — delle condizioni repressive e schiaviste cui l'hegelismo avrebbe inevitabilmente portato, ma piuttosto nell'avvertire come ciò che rende umano l'uomo sia non-storico.

Nietzsche, quando nella sua opera del 1874 parla di rimedi, sa che la cultura moderna li qualifica « con nomi di veleni » (74), sa di essere in questo senso « antiquato » (75), contro la cultura del suo tempo. « I rimedi... si chiamano l'antistorico e il sovrastorico... Con il termine antistorico designo la forza e l'arte di poter dimenticare e di rinchiudersi in un orizzonte limitato; sovrastoriche chiamo le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza il carattere dell'eterno e dell'immutabile » (76). Nietzsche non sa poi qualificare l'oblìo antistorico se non come « esaltazione d'amore » (77), e quando parla di potenze sovrastoriche, pensa « all'arte e alla religione » (78), a quegli strumenti che permettono all'uomo di fissare realtà che non sono immediatamente storiche; e arriverà poi a concepire la salvezza come la possibilità di attualizzare un eterno ritorno, un ritoccare, un rivivere la grandezza.

Ma anche questa soluzione era inferiore al suo desiderio, come alla coscienza del « pericolo moderno »: Nietzsche anzi denuncia l'impossibi-

(70) Ibidem, p. 50.
(71) Ibidem, p. 57.
(72) Ibidem, p. 75.
(73) Ibidem, p. 76.
(74) Ibidem, p. 95.
(75) Ibidem, p. 73.
(76) Ibidem, p. 95.
(77) Ibidem, p. 12.
(78) Ibidem, p. 95.

lità, sia per la cultura hegeliana sia per la sua negazione, di realizzare il desiderio dell'uomo moderno. Perché in lui si manifesta l'esigenza di postulare la non-storia e, in termini teologici, la realtà divina, l'« eterno e l'immutabile », l'escatologia, come salvezza.

* * *

Con Burckhardt e Nietzsche il concetto di storia come possibilità di salvezza viene meno nella cultura moderna, anche se questa caduta si attua lentamente. Ma oggi essa è davanti agli occhi di tutti, e non è più possibile prescindere dalla critica dei due grandi amici di Basilea, che rappresenta la crisi di tutto il pensiero moderno e indica una diversa esigenza e consapevolezza. In particolare va riascoltata la voce di Nietzsche, perché Burckhardt non riesce a superare il limite spirituale del protestantesimo, entro cui del resto si muove Hegel, che pure ne dà una piena sistemazione razionale. Mentre in Nietzsche opera una diversa eredità ed esigenza, che vede nell'annuncio della piena divinità la possibilità stessa della piena umanità. In questo senso Nietzsche è il profeta non solo delle sventure moderne, ma anche di una « società di chi ha speranza » (79), di uomini nuovi, di creature rese veramente uomini.

CLAUDIO LEONARDI

(79) Ibidem, p. 97.

MARIA FIGLIA DI LEVI O FIGLIA DI DAVIDE? (II)

L'origine di Gesù secondo il Nuovo Testamento.

Abbiamo visto che Matteo, che scrive per gli ebrei, inizia il suo vangelo con la genealogia di Gesù, che, sin dalla prima fase, è qualificato *yiòs David.* Ma sappiamo anche che in realtà questa genealogia, come quella di Luca, approda a Giuseppe. Il problema sta dunque nel sapere se, secondo la Scrittura, si può affermare che Maria era o non era della casa di Davide.

Prima constatazione: quest'affermazione non si trova nel Nuovo Testamento, che indica al contrario che Maria era parente, *suggenís,* di Elisabetta (1).

Se ne può dedurre che Maria era della famiglia di Levi? Bisogna notare che, in ogni modo, il Nuovo Testamento implica che vi sia stato un matrimonio tra membri di tribù differenti, sia che Maria, della tribù di Levi, abbia sposato un uomo della tribù di Giuda, sia che Maria, della casa di Giuda come Giuseppe, abbia avuto nella sua ascendenza un avo (o un'ava) sposato ad un membro della famiglia di Levi.

Ora nessun passo preciso del Nuovo Testamento permette di optare per una soluzione piuttosto che per un'altra.

Si è celebrato un matrimonio tra due tribù diverse, il che mostra come, in ogni caso, all'epoca di Gesù la vecchia legge che proibiva le nozze tra tribù differenti avesse delle eccezioni. All'origine in effetti, a partire dal soggiorno nel Sinai sotto la guida di Mosé e dalla costituzione delle tribù, era vietato sposarsi al di fuori del proprio clan (2). E da parte dei primi esegeti si volle dedurre proprio da questo principio la certezza che Maria fosse della medesima tribù di Giuseppe.

Ma lo stesso vangelo indica come vi siano state delle nozze tra tribù diverse, e questo argomento non può « giocare » né in un senso né nell'altro. Se è vero che Maria era parente di Elisabetta, va comunque notato che

---

(1) Lc 1, 36.

(2) Num 36, 6-9. Cf. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament,* 1, pp. 54-55. «Tobia consiglia a suo figlio di scegliere una donna della sua tribù ... i matrimoni tra cugini di sangue erano frequenti ». È dunque una consuetudine, che non ha però un carattere assoluto.

Luca usa il più vago dei termini. Si tratta in ogni caso di una parentela alla lontana.

I moderni filologi ellenisti sono tutti d'accordo su questo punto. *Suggenís* vuol dire « parente », con tutto ciò che di vago comporta questo termine. Etimologicamente, significa « della stessa razza », ma nulla ci permette di affermare che nel contesto evangelico si tratti dell'appartenenza ad una stessa tribù (3). Nell'Antico Testamento questo vocabolo è usato un'unica volta; lo si è ritrovato in un papiro che non precisa nulla (4).

« La parola non vuol dire solo che Maria ed Elisabetta erano tutt'e due di razza israelita; ma non significa neppure che esse appartenessero alla stessa tribù; significa semplicemente che Elisabetta e Maria sono parenti, il che poteva accadere senza che tutt'e due fossero della stessa famiglia, giacché nulla impediva ai discendenti di Levi di sposare delle figlie di Giuda e viceversa » (5).

La parentela di Maria con Elisabetta non ci fornisce alcun dato preciso circa l'origine della Vergine.

Ci sembra però che si debba prestare attenzione ad un passo di Luca.

Abbiamo visto che il titolo « figlio di Davide » indirizzato a Gesù si spiega di per sé nella misura in cui egli passava per figlio di Giuseppe. La sua ascendenza davidica non poteva essere messa in dubbio, prima che fosse divulgato il mistero della sua nascita.

D'altra parte, essendo stato lui riconosciuto da taluni come Messia, ed in particolare per questa sua ascendenza davidica, è possibile che l'espressione abbia simultaneamente acquistato un senso messianico.

Egli era « il » figlio di Davide per eccellenza. L'uso di quest'epiteto non può dunque essere un argomento decisivo, per lo meno nei passi in cui viene usato dagli uomini.

V'è un passo tuttavia che ha una portata ben diversa. Si tratta del

---

(3) Cf. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* di Kittel, p. 736. Kittel fa notare il senso lato del termine *suggenís* in Rom 16, 7 e 21. Inoltre cf. G. W. Lampe, *A patristic greek Lexicon,* p. 1266.

(4) Citazione fatta da Multon-Milligan nell'articolo *suggenís* (Amherst Papyri 1, 2, ed. B. P. Genfell e Hunt, Londres 1900-1901, 78). Si tratta di un uomo sposato con una parente. Lo stesso R. Laurentin scrive: « Qual è il legame di parentela tra Maria ed Elisabetta? Nulla ci permette di dirlo. Poiché il termine greco di "parente" è uno tra i più vaghi: "della stessa stirpe", "della stessa razza"» (*Structure et théologie de Luc 1-2;* p. 114). Laurentin aggiunge: « Ciò che è chiaro, è l'intenzione dell'autore; vuol mettere in risalto i legami di Gesù con la tribù sacerdotale ed insinuare senza dubbio che egli è per questo Messia di Aronne come pure Messia di Israele ». Questa conclusione non ha nulla di evidente perché al contrario Luca, come Matteo, sottolinea l'ascendenza davidica di Gesù. R. Laurentin fa dire a Luca molto più di quanto l'evangelista non dica nel testo. Nel Nuovo Testamento non ci sono questioni circa il Messia di Aronne; abbiamo visto che questa credenza esisteva solo in certi circoli ristretti, come la setta di Qumran. Nessun testo ci può far pensare che i discepoli di Gesù la pensassero così; inoltre noi vedremo che un passo della Lettera agli Ebrei va contro questa tesi.

(5) J. M. Lagrange, *Evangile selon saint Luc,* 4 ed., 1927, p. 37. I filologi sopraci-tati confermano l'opinione del padre Lagrange tuttora valida.

grazia davanti a Dio. Ecco, tu concepirai e darai alla luce un figlio e lo chiamerai Gesù. Egli sarà grande e lo si chiamerà Figlio dell'Altissimo. Il Signore Dio gli darà il trono di Davide, suo padre » (6).

Gesù è dunque al tempo stesso Figlio di Dio e figlio di Davide. messaggio dell'Angelo a Maria: « Rassicurati, Maria, perché tu hai trovato L'Angelo sa che Giuseppe non ha alcuna parte in questa nascita.

Di conseguenza, non può essere per la mediazione di Giuseppe (la cui ascendenza davidica è pur sempre ricordata al versetto 27) che il bambino annunciato sarà figlio di Davide. Maria comprende certamente quelle parole in questo modo, poiché risponde: « Come accadrà questo, dal momento che io non conosco uomo? ». L'opinione più diffusa presso gli esegeti cattolici è che Maria avesse fatto voto di verginità. Comunque stiano le cose, Maria comprende dalle parole dell'Angelo che nessun uomo parteciperà a questo concepimento misterioso. In tutto il passo Giuseppe non viene citato e Maria non pensa neppure che egli possa essere il padre del bimbo annunciato. L'Angelo le ha detto che egli sarà Figlio di Dio, ma anche che sarà un discendente di Davide. Maria, se non fosse stata essa stessa della tribù di Giuda, non avrebbe potuto comprendere il messaggio dell'Angelo che in tal caso avrebbe comportato una contraddizione. Maria intuisce che è per tramite suo, e soltanto suo, che il bambino sarà figlio di Davide.

Ora nulla nel Vecchio Testamento permetteva di « intravedere » il mistero dell'Incarnazione. Il Messia atteso doveva discendere da Davide, doveva essere l'inviato di Dio, ma nulla annunciava come divini la sua origine ed il suo carattere (7).

Maria, nutrita dell'Antico Testamento, comprende di dover dare alla luce il Messia; è perché è della tribù di Giuda, che può accettare prestando fede alle parole dell'Angelo. In questo passo la doppia natura di Cristo è accennata: sarà insieme Figlio di Dio e figlio di Davide (secondo la natura umana che gli viene da Maria). Questo testo ci sembra chiaro come l'enunciato della parentela di Maria con Elisabetta, ma sicuramente è molto più importante. E' l'ascendenza davidica di Maria che le permette di dire il suo « fiat » nella fiduciosa fede in Dio, senza però trovarsi di fronte ad una contraddizione che avrebbe reso la sua accettazione quasi impossibile nella stessa misura in cui ella era fedele alla parola di Dio. L'origine davidica di Maria ci pare chiaramente espressa in questo passo, per poco che vi si voglia riflettere. Riteniamo assolutamente inesatto affermare, come R. Laurentin, che « qualora leggessimo Luca secondo le sue categorie e non le nostre, dovremmo riconoscere che egli non fornisce un solo tratto che unisca Maria a Davide » (8).

---

(6) Lc 1, 30-32.

(7) Cf. *Dictionnaire de théologie catholique,* art. Messianisme: (per gli ebrei) il messia sarà un uomo e non un Dio. Vedere pure: *Dictionnaire de la Bible* di Pirot, art. Messianisme, di A. Gélin.

(8) R. Laurentin, *Struct. et théol. de Luc 1-2,* p. 114.

Al contrario il messaggio dell'Angelo li unisce perfettamente.

Tale è pure l'opinione di molti altri esegeti, in particolare il p. Hilion; dopo aver notato che certi autori riferiscono l'inciso « della casa di Davide » a Maria e non a Giuseppe (9), egli aggiunge: « Tuttavia una lettura attenta del testo obbliga a riferirlo al santo patriarca, e Luca non sarebbe quello scrittore preciso che tutti di buon grado riconoscono, se scrivesse: "e il nome della Vergine era Maria" invece di dire: "e il suo nome era Maria", che sarebbe più conforme alla lingua greca. La sua frase invece mostra che egli muta il personaggio e che, dopo aver indicato i titoli di Giuseppe, torna poi al soggetto primo della scena: la Vergine di nome Maria.

« L'origine davidica della Madre di Gesù non è dunque negata dall'evangelista: se non ne parla nell'inciso in questione, egli si preoccuperà di notare la parola dell'Angelo Gabriele: "concepirai un figlio... il Signore gli darà il trono di Davide, suo padre" » (10).

Ugualmente, Helmut Fleuder sottolinea che il tema della concezione verginale non era presente nel giudaismo: « (Luca) introduce inoltre nel racconto una contraddizione tra la discendenza davidica per mezzo di Giuseppe e la concezione miracolosa senza Giuseppe » (11).

Ora la concezione verginale non poteva essere messa in dubbio (12), e ne risulta che proprio attraverso Maria Gesù discende da Davide.

Non bisogna dimenticare che è attraverso Maria, e lei sola, che è stata resa nota la nascita verginale. E' probabile che Luca sia stato informato da testimoni di prim'ordine, forse dalla stessa Vergine, dai primi discepoli ed in particolare dai « fratelli » di Gesù, o addirittura da san Giovanni (13). Se noi potessimo in base alla Scrittura avere una conoscenza esatta circa la parentela di Gesù, potremmo forse avere dei dati certi sull'origine di Maria. Ma si sa che la questione dei « fratelli » del Signore pone di per se stessa un problema. Il padre A. George fa notare la discrezione di Luca a questo riguardo (14). In realtà, secondo la Scrittura, è impossibile precisare i legami esatti di Gesù con coloro che vengono chiamati suoi fratelli. Dalle origini del cristianesimo v'è stato a questo proposito un problema che noi non possiamo risolvere che con la tradizione, visto che esiste una

(9) Questo problema non è così semplice come afferma p. Hilion.

(10) *La Sainte Vierge dans le Nouveau Testament,* in Maria, Etudes sur la Sainte Vierge, p. 46.

(11) Helmut Fleuder, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas,* in *Beiträge zur evangelischen Theologie,* vol. 41, Munich, 1968, p. 87. Tuttavia Fleuder ed altri autori pensano che non sia detto da Luca.

(12) Noi ci poniamo sul piano della fede cattolica.

(13) Mt 13, 15; 12, 46-49; L. Vaganay, *Le problème synoptique,* Tournay, 1954. In greco non v'è un termine corrispondente a cugino. In ebraico ed aramaico lo stesso termine indica fratello e cugino. Cf. la nota della Bible de Jérusalem circa Mt 12, 46. Anche Luca parla dei « fratelli di Gesù » (8, 19-21).

(14) P. A. George, *La naissance du Christ Seigneur,* in Assemblées du Seigneur, p. 47.

tradizione, e molto antica, intorno a tale argomento. Secondo essa i « fratelli » di Gesù erano i figli di un primo matrimonio di Giuseppe, senza alcun dubbio della famiglia di Davide.

Ma da questo fatto noi non possiamo dedurre alcuna indicazione precisa riguardo a Maria stessa. Comunque un fatto sembra avallare quanto la tradizione ha sempre affermato, cioè che essi non erano figli di Maria.

In effetti, se Gesù avesse avuto dei fratelli, non si vede perché, al Calvario, egli avrebbe affidato Maria a Giovanni, dal momento che in quell'epoca una vedova non aveva alcuna autonomia, « ma era vista come una parte di proprietà che tornava ai suoi (cf. II Sam 16, 21-22; I Re 2, 22) » (15).

Se Gesù l'affida a Giovanni, è perché Maria non aveva più parenti prossimi, forse tutt'al più dei figliastri (16).

L'ambiguità di certi passi di Luca si spiega forse con l'ipotesi del resto sempre più sostenuta, secondo cui il Vangelo di Luca non sarebbe che la trascrizione di un racconto precedente scritto in ebraico.

Secondo Sahlin il proto-Luca in ebraico avrebbe affermato che Gesù è figlio di Giuseppe (17). E' in tal modo che Elisabetta avrebbe riconosciuto nel bambino atteso da Maria il Messia, poiché la sua filiazione davidica tramite Giuseppe non poteva destare alcun problema (18).

Il proto-Luca sarebbe scomparso dalle comunità cristiane proprio a causa delle sue tendenze eretiche, avvicinandosi agli Ebioniti, che similmente, pur riconoscendo in Gesù il Messia, vedevano in lui un figlio di Giuseppe. Luca avrebbe allora ripreso questo testo ebraico, ma modificandolo ed aggiungendovi delle interpolazioni (19), in particolare per ciò che riguarda la nascita verginale. Quest'interpretazione da parte di Luca di un testo anteriore spiegherebbe alcune contraddizioni, in specie l'affermazione

---

(15) *The jewish Encyclopedia,* art. Inheritance.

(16) I Padri della Chiesa hanno affrontato il problema della parentela di Gesù, senza che però fosse possibile ricavare sia dalla Scrittura sia dalla Tradizione una qualche certezza. Abbiamo visto che il Nuovo Testamento non riporta affatto Gesù al sacerdozio levitico. D'altra parte la tradizione patristica fa dei fratelli di Gesù dei « davidici ». Sul problema dei parenti del Signore, cf. J. M. Lagrange, *L'Evangile selon Saint Marc,* Etudes bibliques, 5 ed., pp. 80-149; F. Prat, *La parenté de Jésus,* Recherches de sciences religieuses 17 (1927), in particolare pp. 134-137; A. Durand, *L'Enfance de Jésus Christ suivie d'une étude sur les frères du Seigneur,* bibl. apol., Paris 1908.

I vari lavori su Giacomo il Minore e su Giuda non hanno ottenuto alcun risultato positivo circa la loro precisa parentela con Gesù. Cf. in particolare G. Kittel, *Die Stellung des Jacobus zu Judentum und Heidentum,* Zeit. neutest. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 1931, vol. 30, I, pp. 145-147; Becker, *Zur Jacobus Frage,* Biblische Zeitschrift, 1969, I, pp. 99-101; Hugo Koch, *Zur Jacobus Frage Gal 1, 19,* Zeitschrift neutest. Wissenschaft ..., 33, I, pp. 204-209. Vedere anche J. Colson, *L'énigme du disciple que Jésus aimait,* bibliothèque historique, pp. 34-67.

(17) H. Sahlin, op. cit., pp. 328 e 340.

(18) Ibid., p. 110, n. 1. L'autore fa riferimento a Zimmermann.

(19) Ibid., p. 341.

della parentela di Maria con Elisabetta, unita all'affermazione contemporanea del carattere davidico di Gesù senza che Giuseppe avesse una qualche parte nella sua nascita (20).

Quest'opinione di Sahlin sembra assai poco convincente, poiché tutto il testo dell'Annunciazione manifesta un'origine semitica e non sembra pertanto comportare dei ritocchi da parte dell'evangelista. Certi autori arriverebbero anche a pensare che i primi due capitoli di Luca sono stati semplicemente tradotti dall'ebraico e poi inseriti nell'opera lucana. Quale argomentazione, ci si basa sul fatto che le parole sono poste nell'ordine voluto dalla grammatica ebraica e non secondo l'ordine più libero della lingua greca (vedi il prologo di Luca).

Quest'ipotesi ci pare confermata da un testo di Afraate (21).

Un passo di Origene è ancora più preciso, poiché afferma che l'inciso « della casa di Davide » si riferisce a Maria e non a Giuseppe. Ci sarebbe stata a questo proposito un'inversione.

In ogni modo, ci sembra molto poco verosimile seguire R. Laurentin e S. Muñoz Iglesia allorché affermano che Luca ha cercato di mettere in luce la doppia genealogia di Gesù per farlo apparire contemporaneamente sia come messia di Giuda sia come messia d'Aronne. Questa concezione è totalmente assente dal Nuovo Testamento (22). Un testo poi la contraddice in modo categorico (23). Se è vero che Gesù discende nello stesso tempo dalla tribù di Giuda e da quella di Levi, quest'ultima ascendenza è molto più rimarcata sia nella Scrittura sia nella Tradizione.

Lc 1, 32 ci sembra dunque un testo determinante riguardo all'ascendenza di Maria. D'altra parte, un nuovo argomento nel medesimo senso, ma meno incisivo, si trova in Lc 11, 4. In effetti, Maria accompagna Giuseppe a Bethlemme, « la città di Davide », per esservi con lui censita.

Noi non sappiamo se le donne dovevano essere censite indipendentemente dal loro marito. Del resto, se le donne non avessero dovuto essere

---

(20) Ibid., p. 137. Sahlin si leva qui contro la tesi che faceva di Maria una levita basandosi sul termine *syggenís*. Se Luca avesse voluto affermare questo, l'avrebbe fatto in modo più chiaro. La difficoltà sta nel fatto che Luca ha conservato l'origine davidica, affermata dal Proto-Luca, sottolineando anche il legame tra Maria ed Elisabetta. Ci sarebbe dunque in qualche modo una contraddizione tra Luca ed il testo primitivo (p. 342). Che il testo di Luca possa essere un rimaneggiamento di un testo primitivo ebraico, questo è possibile; ma da quest'ipotesi non si possono trarre conclusioni di sorta. Spiega forse un problema, ma senza risolverlo.

(21) Afraate, *Dimostrazione XXIII - De Acino*, P. O. de Graffin, p. 63.

(22) R. Laurentin, op. cit., p. 114. Salvador Muñoz Iglesia, *Estructura y teologia de Lucas 1, 2*, in Estudios biblicos, XVII/I (1958), p. 105.

(23) Hb 7, 13-14: « Colui del quale son dette queste cose apparteneva ad un'altra tribù di cui nessuno si è mai occupato del servizio dell'altare. E' noto infatti che Nostro Signore è nato da Giuda, tribù per la quale Mosè non ha detto nulla per quel che concerne i sacerdoti ». Torneremo ancora su questo testo importante sotto tutti i punti di vista, benché sia singolare che non se ne faccia uso nel problema dell'origine di Gesù, dato anche che il passo ha notevoli conseguenze teologiche.

censite, Maria sarebbe rimasta a Nazareth, tanto più che era sul punto di partorire. Bisogna pertanto che un motivo imperioso l'abbia spinta ad andare a Bethlemme. Non si potrebbe pensare che Maria avesse anch'ella l'obbligo di farsi censire e che, quindi, anch'ella fosse di origine davidica?

Matteo, che scrive per gli ebrei, non allude che all'ascendenza davidica di Gesù. E' anche vero che dà soltanto la genealogia di Giuseppe. Ma è lecito dire che in Matteo l'espressione *yiòs David* abbia solo un senso legale?

Nulla ci permette di affermare questo. Che l'espressione abbia un senso messianico è cosa certa; ma precisamente nella misura il cui gli ebrei attendevano come messia un discendente di Davide. *Yiòs* ha un senso ben preciso e significa « figlio secondo la carne » (24). Giuseppe ha evidentemente dato a Gesù un'ascendenza davidica dal punto di vista legale. Ma una volta conosciuto il mistero della nascita verginale, come avrebbero potuto gli Apostoli affermare l'ascendenza davidica di Gesù, dato che non fanno allusione a Giuseppe?

E' impossibile che questa contraddizione non sia stata notata fin dalle prime predicazioni cristiane, e poi gli ebrei se ne sarebbero facilmente serviti. Al contrario non solo Matteo nel suo vangelo, ma anche Giovanni nel proprio sottolineano l'ascendenza davidica di Gesù. « Non dice la Scrittura che il Cristo deve venire dalla discendenza di Davide? » (25). Giovanni non usa l'espressione *yiòs David,* ma *tou spérmatos David,* che sottolinea ancora più radicalmente l'appartenenza carnale alla razza di Davide.

Anche Pietro, citando il Salmo 132, insiste sull'appartenenza di Gesù alla famiglia di Davide: « un discendente del suo sangue » (26).

L'ascendenza davidica di Gesù appartiene al *kérygma* primitivo: è un elemento della professione di fede degli Apostoli. Ritroviamo la stessa insistenza, sotto una forma leggermente diversa, alla fine dell'Apocalisse di Giovanni (27).

Queste diverse espressioni, ben designando il Messia, hanno come scopo comune di mettere in luce la sua filiazione diretta da Davide. I due sensi vanno di pari passo. Gesù è il Messia, il Figlio di Dio, ma è anche figlio di Davide secondo la carne (28). Tali differenti espressioni del credo primitivo vanno assai al di là dell'adozione legale di Giuseppe, di cui non viene neppure fatta menzione. Taluni esegeti sono turbati da Mc 12, 35-37

---

(24) Cf. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch,* art. *yiòs David,* di Lohse.

(25) Gv 7, 42: *« tou spérmatos David ».*

(26) At 2, 30. Cf. Sal 132, 11.

(27) Ap 22, 16: « Egó eimi e riza kaì tò génos David ».

(28) Cf. J. M. Gibbs, *Purpose and pattern in Matthew's use of the title « Son of David »,* in New Test. Studies, gen. 1964, vol. X, p. 447. Così pure O. Culmann, op. cit., pp. 448 e 449.

e vedono in questo passo la negazione da parte di Gesù della propria ascendenza davidica (29).

Ci sembra che quest'interpretazione privi il passo del suo senso reale. Gesù non nega d'essere figlio di Davide, ma, rigettando quest'espressione poiché i suoi interlocutori le attribuiscono il senso specifico di liberatore politico (30), scopre a poco a poco il mistero del Dio fatto uomo: tenta di costringere i suoi interlocutori a chinarsi sul mistero che l'Antico Testamento lasciava solo intravedere; s'impegna ad aprir loro lo spirito per spingerli a riconoscere in lui il Messia, non come *solo* figlio di Davide ed uomo, ma come Figlio di Dio e Dio. Comunque, secondo la pedagogia divina, il mistero è appena svelato, tanto più che Gesù sa che coloro che l'ascoltano sono lungi dal cercare di comprendere ciò che egli si sforza di insegnare. D'altra parte, i passi paralleli di Matteo e di Luca (31), che nelle genealogie hanno messo in luce l'ascendenza davidica di Gesù, mostrano chiaramente che Gesù non si oppone al titolo « figlio di Davide », ma vuole che i suoi interlocutori comprendano il vero senso del termine, ossia che non è legato ad un carattere politico. Bisogna notare che nei tre sinottici la questione del Cristo sul figlio di Davide viene subito dopo il passo relativo alla distinzione tra il dominio politico e quello spirituale: « Date a Cesare... » (32). V'è in Gesù un insegnamento specificamente nuovo. Gli ebrei aspettavano un liberatore politico perché nel corso della loro storia anteriore così s'era manifestata nei loro confronti la protezione divina. Come dirà Paolo (33), si tratta di un'economia divina in progressione: ad uno stadio di preparazione, o di « pedagogia », succederà un'era in cui la protezione di Dio sul suo popolo non si manifesterà più con quei benefici materiali, che non erano che « l'ombra dei beni futuri » (34).

In altre parole, il Cristo cerca di far intravedere ai suoi uditori che la protezione divina gioca in un ordine non temporale. Ma i suoi uditori non sono maturi per comprenderlo, ed è ciò che causerà la sua morte. Egli non nega dunque d'essere figlio di Davide, ma vuol far capire che lo è in un senso diverso da quello che, fino ad allora, si attribuiva a tale termine. E' figlio di Davide, ma è anche Figlio di Dio.

Ora, da una parte, gli ebrei non sono in grado di intendere questo mistero.

Ci vorrà non solo la Resurrezione, ma la venuta dello Spirito Santo perché gli Apostoli capiscano essi stessi l'insegnamento di Cristo.

---

(29) Cf. X. Léon-Dufour, *Les evangiles et l'histoire de Jésus;* T. W. Manson, *The sayings of Jesus,* pp. 183 ssg.

(30) Cf. G. Minette de Tillesse, op. cit., pp. 332 ssg.

(31) Mt 12, 41-45; Lc 20, 41-44.

(32) Mt 22, 15-21 e paralleli.

(33) Gal 3, 24-25; 4, 1-5.

(34) Hb 10, 1.

Le parole di Gesù sono dunque oscure. Egli aveva parlato in parabole. In questo passo si tratta di un insegnamento velato. Le sue parole non furono recepite che in seguito.

Dall'altra, s'è visto, è probabile che, per non aumentare l'ostilità degli ebrei e dei pagani, gli evangelisti abbiano conservato una certa discrezione su taluni aspetti del mistero cristiano. Di qui il carattere enigmatico di questo passo. « Chi ha orecchi intenda... ». Prima Gesù stesso e poi gli evangelisti, nella loro qualità di storici, hanno dei motivi per parlare a carte coperte. Il « segreto messianico » è la chiave delle difficoltà che circondano l'ascendenza davidica di Gesù.

« L'ascendenza davidica di Gesù è stata ammessa da tutta la Chiesa primitiva e corrisponde senza alcun dubbio ad una tradizione di famiglia la cui solidità storica è lungi dall'essere certa, ma che nessuno in quell'epoca doveva contestare (35). Riproducendo questo *lógion* (Mc 12, 35-37),... il nostro autore andava dunque coscientemente incontro ad un'idea ricevuta in seno alle comunità cristiane e molto probabilmente utilizzata da queste ultime per i bisogni della loro apologetica contro i teologi ebrei che negavano la messianicità di Gesù. Secondo lui (Luca) era da maldestri dimostrare agli scribi che Gesù, malgrado le apparenze, era proprio il Cristo, *poiché discendeva da Davide* (36)... Il nostro evangelista prendeva così le distanze non da una fede ingenua nel « figlio di Davide », ma dalle sottigliezze apologetiche che vi andavano a porre certi « porta-parola » della comunità cristiana, troppo preoccupata a suo avviso di difendere la nuova fede di fronte all'élite intellettuale ebraica » (37).

Questo ragionamento ci pare un po' sottile. Marco non ha di sicuro cercato di allontanarsi coscientemente dal pensiero della comunità cristiana. Il carattere davidico di Gesù era troppo importante per essere negato, sia dal Signore stesso sia dai suoi storici!

E. Trocmé riconosce che quest'ascendenza era ammessa dalla Chiesa primitiva, ciò che ci pare una prova della sua storicità.

D'altra parte, al momento della sua entrata a Gerusalemme, Gesù intende proprio mostrare che egli è effettivamente « figlio di Davide » e mira a realizzare la profezia di Giacobbe (38).

Vuole dunque così apparire come il discendente di Giuda.

Passando per figlio di Giuseppe, egli è effettivamente accolto come il Messia atteso.

---

(35) Notiamo qui una certa contraddizione.

(36) Corsivo nel testo.

(37) E. Trocmé, *La formation de l'evangile selon s. Marc,* Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, Paris 1963, pp. 94-95.

(38) Gen 49, 8-11: « Giuda è un giovane leone ... lo scettro non si allontanerà da Giuda / né il bastone di capo dai suoi piedi / sino alla venuta di colui al quale egli appartiene / e al quale obbediranno i popoli. / Egli lega alla vigna il suo asinello / al ceppo il piccolo della sua asina ... ».

Ma Gesù sa di essere Figlio di Dio. Egli che ha predicato la « Verità », come avrebbe potuto lasciarsi riconoscere quale messia davidico se non avesse avuto in realtà altra parentela che quella legale con la tribù di Giuda? Sarebbe stato come fondare la fede dei discepoli sulla sabbia...

Se il suo carattere davidico non fosse stato strettamente autentico, avrebbe in qualche modo dato delle spiegazioni, senza le quali si sarebbe potuto in seguito accusarlo di errore circa la sua persona. Non è possibile leggere questi testi senza tener conto del fatto essenziale che gli ebrei aspettavano un messia nato da Davide (39).

La stessa concezione si trovava già in Paolo, e certi passi paolini ci sembrano illuminare molto da vicino l'origine di Cristo. Notiamo subito che Paolo non fa questioni né su Giuseppe né su Maria. Ci si può anche chiedere se Paolo abbia avuto conoscenza della nascita verginale (40). Ma ci sembra impossibile che un fatto così importante per la fede cristiana sia stato sconosciuto a Paolo (41).

E poi gli stretti rapporti di Paolo con Luca rendono inverosimile l'ipotesi che quest'ultimo non ne abbia parlato a Paolo. Certi passi di Paolo vanno d'altronde in questo senso. In particolare nella Lettera ai Galati egli scrive: « Quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il suo Figlio, nato da una donna e soggetto alla legge... » (42).

Questo passo costituisce un'enunciazione di ciò che più tardi verrà chiamato « dualità delle nature » nel Cristo, vero Dio e vero uomo.

E' Dio e Figlio di Dio, ma è uomo per l'accettazione di Maria che gli ha dato la sua natura umana. E' attraverso Maria che Gesù è nato dal popolo ebraico e dunque « soggetto alla legge ». E' per lei che egli si è calato nella storia. Noi pensiamo che in questo versetto Paolo dia la prova della sua conoscenza del mistero della nascita di Gesù, senza la quale, diversamente, avrebbe fatto allusione a Giuseppe. In effetti, se fosse stato attraverso Giuseppe che Gesù s'era introdotto nella storia religiosa di Israele, anche per adozione, Paolo il legalista, Paolo il rabbino, l'avrebbe detto.

Al contrario egli allude soltanto alla madre di Gesù.

Gal 4, 4 è anche avallato da altri passi paolini ancor più espliciti.

Paolo inizia la predicazione del « Vangelo di Dio » affermando il carattere davidico di Gesù e restando così nella tradizione ebraica.

« Paolo servo di Cristo Gesù... scelto per annunciare il Vangelo di Dio, già promesso dai profeti nelle Sacre Scritture, a riguardo del suo

(39) Circa l'attesa del Messia davidico e l'entrata messianica a Gerusalemme, cf. J. Duncan M. Derrett, *Law in the New Testament: the Palm Sunday colt,* in Novum Testamentum, XIII, ott. 1971, n. 4, p. 245.

(40) Cf. G. A. Danell, *Did Paul know the Tradition about the Virgin Birth?,* in Studia theologica, IV, I, 1950, in particolare pp. 94-101.

(41) Ibid., pp. 99-100.

(42) Gal 4, 4.

Figlio nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, stabilito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santità, con la sua resurrezione dai morti, Gesù Cristo nostro Signore » (43).

Vi è qui un'enunciazione solenne della fede della Chiesa primitiva, la formulazione di un primo *credo.*

H. Schurmann fa notare che Rom 1, 3 non traduce l'idea di una filiazione davidica per adozione. Secondo lui Paolo avrebbe usato un'altra formula se avesse conosciuto la nascita verginale (44). Secondo quest'esegeta Paolo avrebbe dunque creduto alla reale paternità di Giuseppe. Nulla però nella Scrittura ci permette di attribuire a Paolo questo pensiero, mentre al contrario molti testi vanno proprio in senso inverso. E' vero però che noi troviamo una traccia precisa della nascita verginale, dopo Matteo e Luca, solo in Ignazio di Antiochia, ma questo fatto doveva certamente essere noto tramite la tradizione orale e Paolo ci sembra proprio essere un testimone di questa tradizione allorché afferma da una parte l'ascendenza davidica del Cristo secondo la carne acquisita tramite la madre, dall'altra la sua filiazione divina (45).

E. Trocmé, che sostiene con forza l'ascendenza davidica del Cristo, evoca « la larga diffusione di quest'idea nei libri del Nuovo Testamento che la ricevono dalla tradizione ecclesiale anteriore; è certo il caso di Rom 1, 3 che cita una confessione cristologica molto antica » (46).

L'importanza di questo passo era già stata sottolineata dal p. Lagrange: « Questi due versetti hanno una grande importanza e sono stati diversamente interpretati. Il loro contenuto è come il riassunto del vangelo che Paolo predica e che è stato predetto da Dio... il Figlio è nato dalla casa di Davide, Paolo dà il fatto per scontato; l'opinione universale degli ebrei era proprio che il Messia doveva essere figlio di Davide; era per loro il suo attributo più peculiare... conciliabile, come si nota in Luca (1, 27.35), con la concezione verginale » (47).

Identica è la posizione del p. Hilion:

« Questi tre testi (48) non si possono intendere correttamente se non nel senso che Maria, nel cui seno il Verbo eterno ha preso la natura umana, gli ha permesso di essere figlio di Davide » (49).

---

(43) Rom 1, 1-4.

(44) H. Schurmann, *Das Lukas Evangelium,* Fribourg 1969, p. 61.

(45) Cf. G. Kittel nell'articolo *Parthénos* redatto da Delling. Quest'esegeta si stupisce che la concezione verginale non sia stata menzionata altro che in Luca 1, 18 ed in particolare è colpito dal silenzio di Paolo su quest'argomento. Egli crede che al tempo di Paolo l'idea non fosse ancora diffusa (non precisa però se Paolo stesso potesse conoscerla), ma afferma che in ogni caso non poteva essere ignorata da Giovanni.

(46) E. Trocmé, op. cit., p. 94, n. 82.

(47) M. J. Lagrange, *L'epître aux Romains,* Etudes bibliques, Paris 1916, p. 5. Cf., dello stesso autore, *L'evangile selon s. Luc,* p. 39.

(48) Lc 1, 31-32; Rom 1, 3; 2 Tim 2, 8.

(49) P. Hilion, art. cit., p. 47.

Così pure Culmann: « Queste due genealogie » (Matteo e Luca di cui nota le differenze) « hanno importanza perché provano che tra gli anni 70 e 90 esisteva già una tradizione ben stabilita, secondo cui la famiglia di Gesù discendeva dalla famiglia reale di Davide. Questa tradizione d'altra parte dev'essere alquanto più antica perché è già attestata da Paolo all'inizio della sua Lettera ai Romani (1, 3); e poiché l'apostolo cita qui, molto probabilmente, una confessione di fede della comunità primitiva, si può concludere che questa tradizione si è formata assai presto. Questo è importante, perché a quell'epoca vivevano ancora alcuni membri della famiglia di Gesù. Non è affatto impossibile, benché difficile, ammettere che una tale tradizione abbia potuto essere inventata per così dire sotto i loro occhi, senza appoggiarsi ad alcun fatto che risalisse all'epoca stessa di Gesù. E' dunque possibilissimo che la famiglia di Gesù pretendesse in effetti di risalire a Davide. Al tempo di Gesù certamente nessun membro di questa famiglia ha pensato di confermare questa tradizione stilando una genealogia completa; e si può ammettere che sia stata più tardi la Chiesa ad occuparsene. In origine si poteva trattare semplicemente di una tradizione di famiglia che non ci si preoccupava di dimostrare » (50).

Culmann non parla con precisione che della « famiglia di Gesù » e in particolare di Giacomo il minore, ma il suo ragionamento circa la genealogia di Gesù ci sembra valido almeno per quel che concerne la nascita verginale: la famiglia di Gesù non ha potuto ignorarla, senza tuttavia contestare l'origine davidica del Messia.

E' vero che altri esegeti vedono soprattutto in Rom 1, 3-4 l'affermazione della natura divina del Cristo.

« Abbiamo qui una testimonianza importante della fede e della dottrina di Paolo. Senza dubbio Paolo dirà che ogni uomo è figlio ed erede di Dio (Gal 4, 6), ma qui, come in altri passi (Rom 8, 3; 1 Cor 1, 9; Gal 4, 4), attribuisce al Cristo una filiazione assolutamente unica ed incomparabile.

« In tale qualità di Figlio di Dio, Cristo ha dimorato presso il Padre da tutta l'eternità, prima di apparire nella carne come figlio di Davide, ossia prima di nascere dalla stirpe di Davide. Israele aspettava il Messia dalla discendenza regale di Davide. Paolo proclama, come d'altronde anche il Vangelo (Mt 1, 1; 9, 27; Lc 1, 32; Gv 7, 42), che quest'attesa si è realizzata in Gesù, il figlio di Davide... Questo Cristo è il contenuto del Vangelo di Dio (Rom 1, 1) » (51).

Così pure il pensiero di O. Michel è abbastanza velato; questi sostiene che la prima parte del versetto afferma l'origine davidica di Gesù, e che

(50) O. Culmann, *Christologie du Nouveau Testament,* Neuchâtel-Paris 1958, p. 11.

(51) K. H. Schelkle, *Méditations sur l'Epître aux Romains,* Paroles de vie, p. 23. Cf., dello stesso autore, *Paulus, der Lehrer der Väter,* Düsseldorf 1956, p. 21: « il senso cristologico di Rom 1, 3 ha dovuto avere la sua importanza nei primi dibattiti dogmatici ».

appartiene alla polemica contro il giudaismo ed alla discussione sulla questione messianica (52). Per quest'autore è chiaro che Gesù discende da Davide; ma è soltanto dopo l'Ascensione e la Pentecoste che si pone il problema della sua filiazione divina (53).

Comunque quest'argomento ci pare importante: se è vero che il versetto in questione riflette le discussioni di Paolo con gli ebrei, l'ascendenza davidica di Gesù non può essere presentata che come derivata da Maria.

Non ci sembra esatto dichiarare, come fece L. Cerfaux, che « Gesù partecipa alla nostra natura umana ed ogni docetismo viene scartato. Il dettaglio che Gesù è della razza di Davide non ha alcuna importanza né dal punto di vista speculativo né da quello degli interessi dei cristiani della Gentilità » (54); ed è ancor più strabiliante vederlo concludere: « E' dunque dalla tradizione che Paolo apprende la discendenza davidica » (55).

E' certo che in effetti Paolo conosce per « tradizione » l'ascendenza davidica di Gesù, ma questo è importante sia dal punto di vista teologico sia da quello pastorale. Si tratta di dimostrare da un lato che il Cristo ha una natura umana (acquisita dalla Vergine) e dall'altro che egli compie le promesse. Questi due aspetti sono fondamentali per il pensiero di Paolo sia per la predicazione agli ebrei sia per quella ai Gentili. L. Cerfaux, come numerosi esegeti contemporanei, ci sembra minimizzi l'importanza del pensiero di Paolo circa l'ascendenza davidica di Cristo.

E' invece certo che Paolo ha voluto dimostrare che egli era Dio, ma senza per questo trascurare del tutto la portata della sua filiazione davidica che era indispensabile alla realizzazione dell'« economia divina » (del resto così ben esposta dallo stesso Paolo).

Molti esegeti ritengono che Paolo metta l'accento, in questo passo, prima di tutto sulla divinità del Cristo. Il suo carattere davidico sarebbe secondario (56).

---

(52) O. Michel, *Der Brief an die Römer,* Göttingen 1966, p. 38.

(53) Ibid., p. 39.

(54) L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul,* Lectio divina, p. 140.

(55) Ibid.

(56) Cf., in particolare, H. Fleuder, art. cit., p. 41; G. Minette de Tillesse, op. cit., p. 332: « Che Marco abbia accettato la discendenza davidica di Gesù, lo si vede chiaramente in Mc 10, 47 e 11, 10, come riconosce lo stesso E. Trocmé, e questa convinzione è stata ammessa nel cristianesimo primitivo a partire da Rom 1, 3. Eppure, proprio là, si ritrova esattamente la stessa reticenza che nel nostro versetto » (Mc 12, 35-37). « Paolo afferma che Gesù è Figlio di Davide "secondo la carne", ma che è stato stabilito Figlio di Dio "secondo lo Spirito di vita", in virtù della sua resurrezione. In un altro passo dirà di non conoscere più il Cristo secondo la carne (2 Cor 5, 16). In Rom 1, 3 l'opposizione tra "Figlio di Davide secondo la carne" e "Figlio di Dio secondo lo Spirito" è certo una polemica implicita contro i giudeo-cristiani, che reclamavano di essere "secondo la carne". Certamente, Gesù è Figlio di Davide, ognuno lo sa. Ma questa discendenza davidica è stata ripresa e sublimata in un ordine del tutto nuovo: la resurrezione. Quest'ordine nuovo "secondo lo Spirito" è trascendente e dunque, di per sé, universale ». Quest'interpretazione di Rom 1, 3-4 ci pare contestabile. Non v'è qui presa di posizione polemica, ma l'affermazione della doppia natura di Cristo.

Forse in questo passo essi sottolineano troppo l'opposizione tra carne e spirito. E' vero d'altronde che Paolo insiste su quest'opposizione e che in lui la parola *sárx* ha un senso preciso. Ma non ci sembra che qui, all'inizio della lettera ai Romani, lo scopo di Paolo sia lo stesso che in seguito (57).

Crediamo invece che egli voglia affermare *nello stesso tempo* la divinità del Cristo ed il suo carattere umano. In questo passo preciso relativo al Cristo carne e spirito *(katà sárka, katà pneûma)* sono complementari. L'opposizione tra queste due realtà esiste solo nell'uomo e non nel Cristo.

Per Paolo il carattere davidico di Gesù, legato alla sua natura umana, permette di riconoscere in lui il Figlio di Dio (58). In questo testo della lettera ai Romani si tratta dell'annuncio del « Vangelo di Dio » (59).

Lo stesso in un altro testo molto importante: « Ricordati di Gesù Cristo, risuscitato dai morti, nato dalla casa di Davide secondo il mio Vangelo » (60).

Anche qui è l'annuncio stesso del vangelo che si fonda sul carattere davidico di Gesù. E' vero che Paolo ha predicato un Messia ben diverso da quello atteso dagli ebrei. Purtuttavia, in questo passo come in altri, l'apostolo conserva la fede tradizionale del giudaismo. E' anche vero che Paolo non allude alla nascita verginale. Ma si può pensare che, circa venticinque anni dopo la morte del Cristo, un discepolo come Paolo non avesse conosciuto del Maestro tutto ciò che era possibile? (61)

Le sue lettere hanno un carattere storico e teologico. Se afferma con forza la divinità di Cristo — contro gli ebrei ed i pagani —, Paolo s'interessa troppo agli ebrei ed è troppo ebreo per non sottolineare come il Cristo compia « la promessa » per eccellenza.

Il vocabolario di Paolo è diverso da quello dei sinottici. In Paolo Gesù non è *yiòs David;* è *ek spérmatos David* (62). In senso proprio non v'è alcuna differenza tra le due espressioni (63). Comunque abbiamo visto come la prima avesse acquistato un senso particolare, evocando il discen-

---

(57) Rom 8; Gal 5, 16-24.

(58) Cf. A. Descamps, art. cit., pp. 64-70.

(59) Rom 1, 1.

(60) 2 Tim 2, 8. Con tutta la Tradizione diamo per scontata l'autenticità di questa epistola.

(61) Non entreremo nella discussione sulla datazione delle lettere paoline. Notiamo però che uno studio recente, che pare molto fondato, anticipa di alcuni anni la cronologia usuale. Secondo S. Docks, *Chronologie de la vie de Saint Paul depuis sa conversion jusqu'à son séjour à Rome,* in Novum Testamentum, XIII, ott. 1971, n. 4; la lettera ai Romani sarebbe stata scritta durante l'inverno 54-55 (p. 304) mentre le due lettere ai Tessalonicesi sarebbero dell'inizio del 50. Se quest'ipotesi è esatta, la testimonianza di Paolo sarebbe posteriore alla morte di Gesù di 25 anni.

(62) L'espressione si ritrova in 2 Tim 2, 16.

(63) Cf. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch ...,* art. *sárx.* Ugualmente F. Zorell, sotto la stessa voce.

dente di Davide per eccellenza, cioè il Messia, e come avesse un senso specificamente messianico. Accade lo stesso per la seconda?

Ci pare che nel pensiero di Paolo essa abbia contemporaneamente entrambi i due sensi.

Evoca più ancora che *yiòs* la discendenza carnale; oggi diremmo che ha un senso biologico, già intravisto dagli Antichi. Sottolinea un legame di consanguineità tra il Cristo e Davide. Forse, nello spirito di Paolo, ha un senso messianico come sembrerebbe mostrare la lettera ai Galati (64).

Si tratta qui della perfetta discendenza di Abramo, cioè del Messia.

I termini usati *(spérma* e *yiòs)* sono molto vicini. In Rom 1, 3, come in 2 Tim 2, 8, Paolo evoca la doppia natura del Cristo. Riteniamo che i termini usati superino di molto la possibilità di una filiazione soltanto « legale » tramite l'adozione di Giuseppe.

Le espressioni usate da Paolo sembrano dimostrare che egli era a conoscenza della nascita verginale, mentre nulla ci autorizza a pensare che egli abbia considerato Gesù quale figlio di Giuseppe.

Quest'idea era corrente mentre Gesù viveva, e poi fu sostenuta dagli Ebioniti, ma l'espressione usata da Paolo in Rom 1, 3 va in senso contrario ed avalla Gal 4,4.

In quest'ultimo versetto s'esprime anche la dualità delle nature nel Cristo « Figlio di Dio, nato da una donna ». Paolo si sforza solo di far capire chi sia il Cristo; il mistero propriamente detto della sua nascita è fuori del suo proposito. E' troppo scrupoloso nelle genealogie, secondo il costume degli ebrei dell'epoca (65), e non sottolineerebbe l'ascendenza davidica del Cristo qualora questa potesse in qualche modo essere messa in questione.

Secondo B. Van Jersel (66) ci sarebbe stata un'evoluzione nel formulare la tradizione: « una formula nuova si è formata progressivamente, determinando il legame tra Gesù e Davide ». Ma le lettere di Paolo sono anteriori alla redazione dei sinottici. E' possibile, come s'è visto, che i primi cristiani abbiano rifiutato l'espressione *yiòs David* come avente un senso politico, pur conservando la fede nella filiazione davidica di Gesù secondo la carne.

Anche Paolo, quando afferma, in Rom 1, 4, la filiazione divina, vuole ricordare la sua origine umana. E' evidente che l'affermazione della divinità di Cristo è al primo posto, ma quella della sua ascendenza davidica risulta necessaria per l'ebreo Paolo, perché senza di essa Gesù non avrebbe realizzato nella sua persona la « promessa » dell'Antico Testamento.

---

(64) Gal 3, 16: « Ora è ad Abramo ed alla sua discendenza che le promesse furono assicurate ». La Scrittura non dice « ai discendenti », come se si trattasse di molti; essa ne designa uno solo: « e alla discendenza », vale a dire il Cristo.

(65) Cf. Fil 3, 5.

(66) B. Van Jersel, *Fils de David et Fils de Dieu,* in La venue du Messie, Recherches bibliques, Paris 1962, pp. 114-132.

Non v'è dunque opposizione tra i versetti 3 e 4 della lettera ai Romani. L'espressione *katà sárka* ci sembra, qui, superare il senso lato di « secondo la condizione umana », che potrebbe includere che Gesù non sia disceso da Davide che per la sola adozione legale di Giuseppe.

Paolo evidentemente conosceva questa circostanza. Ma l'uso da lui fatto dell'espressione più precisa *ek spérmatos David* ci consente di pensare che questi due versetti diano la chiave d'interpretazione della nascita di Gesù, Figlio di Dio secondo lo Spirito, e figlio di Davide tramite la madre che, sola, gli ha dato un corpo.

Rom 1, 3-4 non si capisce che in rapporto a Gal 4, 4. E' di primaria importanza affermare la divinità di Gesù, ma la sua origine davidica secondo la natura umana è indispensabile per conservare l'unità dei due Testamenti.

Gli esegeti che hanno avuto tendenza a minimizzare la portata della prima affermazione non hanno preso coscienza della sua importanza fondamentale per i giudeo-cristiani della Chiesa primitiva.

Quindi l'espressione *katà sárka* implica proprio la nozione di incarnazione (67). Nel loro commento al Nuovo Testamento Strack e Billerbeck hanno giustamente sottolineato che Rom 1, 3 e 2 Tim 2, 8 testimoniano la fede della Chiesa primitiva nell'origine davidica di Gesù (68).

Ora Paolo non allude a Giuseppe, e al contrario afferma l'origine davidica di Gesù contemporaneamente alla sua divinità, sia in un testo sia nell'altro. Noi troviamo in questi due passi l'affermazione della dualità della natura del Cristo, vero Dio e vero uomo. Se Gesù, secondo la carne ricevuta dalla Vergine, fosse nato da Levi e non da Davide, Paolo non avrebbe potuto esprimersi come ha fatto.

E' vero che in Rom 1, 3-4 l'opposizione tra carne e spirito non costituisce « un'opposizione in senso morale... *katà sárka* dopo *ek spérmatos* indica chiaramente la natura umana, come l'avrebbe potuta possedere ogni discendente di Davide. Paolo usa quest'espressione per indicare la discendenza naturale..., tutto ciò che è debole, avente come proprio opposto la natura divina e spirituale, e specialmente... la natura umana come la si trova nell'uomo » (69).

Se nell'opera di Paolo carne e spirito — *sárx e pneûma* — si trovano in opposizione, è perché ciò accade nell'uomo. In Cristo, al contrario, carne e spirito si completano ed armonizzano. In lui non v'è opposizione.

Questo ci sembra proprio essere il pensiero del p. Spicq.

A proposito di 2 Tim 2, 8 egli nota: « Quanto all'origine davidica (esattamente come in Rom 1, 3; Gv 7, 42) ..., essa fu sin dall'inizio e

(67) Cf. Lampe, art. *sárx*. Così pure Kittel ed ancora Zorell *katà sárka*.

(68) Strack-Billeberck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich 1922, t. III, p. 22.

(69) J. M. Lagrange, *L'Epître aux Romains*, Paris 1916, p. 5.

resterà sino alla fine del Nuovo Testamento (Lc 1, 27; At 2, 29-30; Ap 5, 5; 12, 16; Hb 7, 14) (70) una qualificazione profetica.... Questi due articoli di fede sono gli estratti di un *credo* palestinese o d'una formula stereotipa d'un *kérygma;* è ciò che spiega la loro cronologia rovesciata rispetto a quella della storia: si è creduto subito, massimamente da parte di Paolo sulla via di Damasco, al Cristo risorto, poi si è identificata la sua dinastia » (71).

L'avviso del p. Spicq riunisce quelli di tutti gli esegeti antichi e della maggior parte dei moderni. Si può dunque pensare che l'origine davidica di Cristo faccia parte di un *credo* primitivo. In ogni caso, la nota del p. Spicq non ci pare totalmente esatta: lo è per Paolo che ha incontrato il Cristo risorto prima d'essere istruito sulla sua persona umana.

Al contrario, gli Apostoli hanno riconosciuto subito in Gesù il « figlio di Davide », e hanno compreso dopo che egli era Dio. La professione di fede di Pietro in Mt 16, 16 non è che un secondo stadio della sua fede in Gesù. Gli Apostoli, tutti ebrei, hanno confidato nel « figlio di Davide », la cui vera identità è stata da loro intesa solo dopo la Pentecoste: un Messia che era Dio stesso.

E' questo il senso dell'affermazione di Paolo: « Anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, non lo conosciamo più così ora » (72).

Paolo evidentemente non nega il valore dell'Incarnazione, ma predica la fede nel Cristo risorto. La fede tradizionale degli ebrei in un Messia figlio di Davide ha trovato la sua forma definitiva.

Il termine *sárx,* se può avere negli scritti paolini un senso più ampio della parola « carne », comprende certamente anche questo senso (73).

Il significato dell'espressione *ek spérmatos* nei due passi in questione ci pare che si basi sull'uso in un senso equivalente di *katà sárka.*

Deriva dal termine *spérma,* il « seme », da cui, allargando, la « discendenza ». In ebraico il termine corrispondente designa anch'esso la discendenza e, per estensione, la discendenza per eccellenza, cioè il Messia. E' questa l'idea che Paolo sviluppa in Gal 3, 6-18.

Paolo non fa che riprodurre il filo conduttore dell'Antico Testamento che predice la venuta del « figlio di Davide », il « seme », il « discendente » per antonomasia (74).

Per quanto concerne la profezia di Michea (75), un commentatore ha

---

(70) Torneremo su questo testo importante.

(71) C. Spicq, *Les Epîtres pastorales,* Etudes bibliques, pp. 745-746.

(72) 2 Cor 5, 16.

(73) Cf., in particolare, la nota di S. Lyonnet in La Bible de Jérusalem a Rom 7, 5.

(74) Cf. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch ...,* art. *spérma.* Ugualmente Zorell sotto la stessa voce: in senso proprio indica la linfa di una pianta, in senso metaforico la discendenza. L'espressione di Paolo corrisponde al contenuto della promessa riguardo al Messia davidico. Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu,* pp. 262 ssg.

(75) Mi 5, 1.

scritto: « La traduzione di questo versetto (76) è allora: "l'ultimo nato appartenente alle famiglie di Giuda nascerà da te". Il seguito non presenta difficoltà perché suona meglio nella nostra traduzione: "per essere (affinché sia) dominatore in Israele". E' così affermata l'origine davidica del Messia, ma anche la sua apparizione in tempi difficili per la sua dinastia; infatti egli ne sarà il compimento in quanto ultimo nato. Siamo in effetti nel clima della profezia di Isaia secondo cui dalla radice di Jesse, e non dal tronco ormai secco, nascerà un nuovo virgulto » (77). L'ascendenza davidica di Cristo resta per noi il filo conduttore dell'economia divina.

Paolo l'aveva già scoperto ed ha affermato, tanto in Rom 1, 3-4 quanto in 2 Tim 2, 8, la filiazione davidica di Cristo secondo la carne, cioè secondo la carne ricevuta dalla madre. Quest'opinione ci sembra avallata da un altro passo della Scrittura. Se la lettera agli Ebrei non è di Paolo stesso, è certo di un suo discepolo, ed ha dovuto essere scritta prima del 70, e quindi solo quarant'anni, e forse anche meno, dopo la morte del Signore.

L'autore insiste precisamente sul legame tra il giudaismo ed il nuovo culto, ed in modo particolare sull'originalità del sacerdozio cristiano.

Scrive a questo proposito: « Se dunque la perfezione fosse realizzata dal sacerdozio levitico, poiché su questo si basa la Legge data al popolo, quale bisogno vi sarebbe ancora che si presentasse un altro sacerdote *del tipo di Melchisedech* e che non fosse detto "del tipo di Aronne"? ... Poiché colui per il quale queste cose sono dette apparteneva ad un'altra tribù, della quale nessun membro si è mai incaricato del servizio all'altare.

« E' noto infatti che nostro Signore è nato da Giuda, tribù di cui Mosè non ha detto nulla trattando dei sacerdoti » (78).

Nel suo commento della lettera agli Ebrei, il p. Spicq traduce un po' diversamente: « Poiché colui per il quale queste cose sono dette apparteneva ad una tribù diversa (da quella di Levi) di cui nessun membro s'è dedicato all'altare. E' noto infatti che nostro Signore è nato da Giuda, tribù di cui Mosè non ha affatto parlato circa i sacerdoti.

« Che vi sia, in effetti, una modificazione radicale dell'istituzione sacerdotale, è ciò che la storia prova, ratificando la testimonianza profetica. L'antica Legge non conferiva il sacerdozio che ad un discendente di Levi... Il nuovo sacerdote non ha affatto voluto partecipare ai privilegi della discendenza levitica. Non v'è nulla di comune con questa tribù, egli le è totalmente estraneo *(éteros)* ».

Il Cristo « non ha nulla in comune » con la tribù levitica.

Ora, se già sembrava poco probabile che Paolo avesse potuto ignorare la nascita verginale, quest'ignoranza da parte dell'autore della lettera agli

---

(76) Si tratta dell'inizio di questa profezia.

(77) G. Nolli, *La profezia di Michea,* articolo apparso sull'Osservatore Romano, n. 296, 24 dicembre 1971.

(78) Hb 7, 2-14. Traduzione da La Bible de Jérusalem.

Ebrei sarebbe completamente strabiliante, soprattutto se si ammette che la lettera agli Ebrei è posteriore di molti anni alle lettere di Paolo. In ogni modo, anche se si ammettesse che l'autore abbia creduto che Giuseppe fosse il padre di Gesù, se Maria fosse stata una levita, non avrebbe certo scritto che Gesù non aveva nulla a che vedere con questa tribù! Ci pare che in questo passo ci sia un argomento *scritturale* che non è trascurabile.

Inoltre l'autore usa il verbo *anatéllein* per sottolineare l'origine di Gesù. Ora il p. Spicq sottolinea che questo verbo « si usa per la crescita di una pianta a partire dal seme nascosto, o per l'apparire di una stella, cui si unisce per metafora, applicandola all'uomo, la nascita da una famiglia o da una razza » (79).

Troviamo dunque in questo verbo la stessa immagine che abbiamo visto sottendere tutta l'economia divina. Questo passo della lettera agli Ebrei sottolinea sia la continuità della storia della salvezza, poiché il virgulto di Giuda è « sorto », sia la rottura che tale venuta ha provocato.

Poiché la non-appartenenza di Gesù alla tribù di Levi non solo è esposta come un fatto storico, ma ha anche un valore teologico. Segna l'originalità del nuovo sacerdozio, che non ha nulla in comune con l'antico. E' vero che le donne non potevano assicurare, sotto la vecchia Legge, l'appartenenza ad una tribù, e che, anche se Maria fosse stata di sangue levitico, l'origine del padre avrebbe predominato.

Ma, come per Rom 1, 3-4, bisogna lasciare a questo passo della Scrittura la portata datagli dal suo autore. Era necessario che l'antico sacerdozio fosse abolito, e che il Cristo con esso non avesse nulla in comune. Ammessa la nascita verginale, affinché questo passo della lettera agli Ebrei conservi il suo senso, è assolutamente necessario ammettere che Maria non fosse della tribù di Levi. V'è qui da una parte un'interpretazione scritturale che non può creare dubbi, e dall'altra un argomento di convenienza teologica. Ci risulta strano che questo passo della lettera agli Ebrei relativo all'originalità del sacerdozio di Cristo sembri ignorato quando si tratta della sua nascita.

Questi numerosi argomenti di carattere rigorosamente *scritturale* (sono nove o forse dieci) ci paiono d'una portata che supera di molto l'affermazione della vaga parentela tra Maria ed Elisabetta. Abbiamo da una parte un passo di Luca di un'importanza relativa per ciò che riguarda la storia della salvezza (80), e dall'altra ancora un passo di Luca (81) importantissimo, che è sostenuto da altri passi dei sinottici, da Paolo e da un'affermazione della lettera agli Ebrei, anch'essa d'un peso teologico fondamentale. Infine Giovanni stesso, che è il testimone più autentico della vita della Vergine, allude all'origine davidica di Gesù. Questo fatto è per lui così

(79) C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux,* Etudes bibliques, p. 190.

(80) Lc 1, 36.

(81) Lc 1, 32.

evidente che non ha neppure giudicato utile dare delle spiegazioni a questo riguardo: « Io sono il virgulto della stirpe di Davide, la stella radiosa del mattino » (82).

L'affermazione dell'origine davidica di Maria, se non è espressa esplicitamente nella Scrittura, ci sembra da essa deducibile e, d'altro lato, strettamente legata con la concezione verginale. In effetti, se si ammette che solo l'adozione « legale » tramite Giuseppe abbia dato a Gesù la sua ascendenza davidica, si può notare, per quanto poco si possa riflettere sulla storia della salvezza, che si resta imbarazzati dal pensiero che in realtà i caratteri ereditari biologici di Gesù dipenderebbero dalla sua origine levitica (83).

Quest'argomento ha certo avuto il suo peso nel pensiero dei Padri della Chiesa, che hanno tutti ammesso che l'origine davidica di Maria era un fatto indubbio (84).

Se è vero che Gesù si è rivelato come un Messia completamente diverso da quello che attendevano gli ebrei, non lo è di meno il fatto che, per compiere la Scrittura, era necessario che discendesse dalla stirpe di Davide. L'espressione « figlio di Davide » esprime che la natura umana di Gesù era conforme all'attesa del popolo ebraico; egli era il figlio di Davide per eccellenza, e la sua venuta segnava l'inizio di una nuova era per il popolo di Dio, esso stesso trasformato dal dono dello Spirito.

Perché è questo dono dello Spirito che ha consacrato Gesù Messia.

---

(82) Ap 22, 16. Nel Vangelo (in 1, 45 e 6, 42) Giovanni parla del « figlio di Giuseppe », ma riporta dei fatti passati della vita di Gesù relativi ad un tempo in cui egli era ancora considerato tale. L'opinione secondo cui Giovanni Evangelista non sarebbe lo stesso Giovanni citato nei sinottici, opinione difesa da J. Colson (*L'énigme du disciple que Jésus aimait,* Paris 1968), non è sostenuta dalla massa degli esegeti.

(83) Cf. San Tommaso, *Summa Theologiae,* III.a, q. 31, art. 4 e 5. Le considerazioni scientifiche vanno riviste, ma rimane vero che « nella nascita del Cristo il modo soprannaturale della sua concezione consiste nel fatto che il suo principio attivo è stata la potenza soprannaturale di Dio, ed il suo modo naturale nel fatto che la materia con cui è stato concepito il corpo di Cristo è simile a quella data da tutte le altre donne in ogni concepimento ». La questione dell'origine di Maria è legata alla teologia della Incarnazione. Circa il ruolo di Maria nell'Incarnazione vedere: C. Tresmontant, *Introduction à la théologie chrétienne,* Paris 1974, pp. 137-139.

(84) Cf. A. Descamps, art. cit., pp. 74-75: « i testi formano un numero sufficiente per permetterci di affermare che la filiazione davidica era un punto di fede cristiana nella seconda metà del primo secolo. Finché Gesù era vivo, il tema della filiazione davidica si era affermato in due modi diversi, cioè per chiarire il mistero dell'origine di Gesù e per servire come punto di partenza per una concezione spirituale della regalità del Salvatore. La fede apostolica ha conservato solo la prima formula del tema. La filiazione è compresa normalmente in senso proprio, benché la redazione attuale dei vangeli dell'infanzia abbia consacrato inoltre una nozione legale della filiazione. Il vecchio tema del « davidico » è stato messo al servizio di una cristologia dell'Incarnazione, e più precisamente, seguendo il filone profondo del messianismo veterotestamentario ed il senso letterale sulle profezie del rampollo di Davide, di una Incarnazione realizzata in seno al popolo ebraico, quale segno del vero compimento della storia santa in Gesù ». Si può notare che non è mai stato detto che Maria fosse di una tribù estranea a Giuda o a Levi: soltanto queste due ipotesi hanno delle radici nella Scrittura.

« Il doppio tema del dono dello Spirito e dell'adozione come Figlio di Dio si ritrova nel racconto della nascita miracolosa e nella confessione di fede di Rom 1, 3-4 » (85).

Il carattere messianico di Gesù corrispondeva esattamente alle profezie, ma le allargava a dimensioni che gli Ebrei non potevano loro riconoscere.

« La teologia del Servo prendeva il posto della prima tradizione messianica ereditata direttamente dal giudaismo... Sembra essersi interessata del dono battesimale dello Spirito riconoscendovi l'unzione messianica » (86).

Il figlio di Davide secondo la carne era anche Figlio di Dio, il che turbava ogni prospettiva. Gesù era re, ma non secondo le previsioni umane.

« Gesù di Nazareth è stato riconosciuto come Messia, e... la dignità messianica è una dignità regale... Essa obbligava Gesù di Nazareth a stabilire la giustizia e la pace, a proteggere i deboli e a liberare gli oppressi... Gesù... era apparso (agli Apostoli) come colui che ha parole di vita eterna... Erano persuasi che sarebbe vissuto con loro sino alla consumazione dei secoli, che aveva ricevuto da sempre la regalità di Davide... Per gli Apostoli questa nuova Alleanza non mutava le istituzioni nazionali... E' a questo dono dello Spirito, comunicato dal virgulto di Jesse, che crede una Bibbia completata nel Nuovo Testamento » (87).

Se ha permesso che si realizzasse la promessa per eccellenza, Dio poteva, è vero, innestare con un'adozione legale il suo Figlio nella razza di Davide. Ma poteva anche fare di lui un autentico figlio di Davide e contemporaneamente vero Figlio di Dio.

Questa soluzione, che, come abbiamo mostrato, si basa sulla Sacra Scrittura, è insieme più conforme al pensiero del Nuovo Testamento e più soddisfacente per lo spirito.

DENISE JUDANT

(Traduzione dal francese di Mario Caselli)

(85) Max-Alain Chevallier, *L'esprit et le Messie dans le bas-judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris 1958, p. 145.

(86) Ibid., p. 83.

(87) H. Cazelles, *Bible et politique*, in Recherches de sciences religieuses, ott.-dic. 1971, t. 59, n. 4, pp. 528-529.

« SEMEIOTICA »: DOTTRINA DEI SEGNI

I - TERMINOLOGIA

Il vocabolo « semeiotica » ha una lunga storia, essendo stato usato per la prima volta in medicina pratica nell'antica Grecia per definire « i cambiamenti sensibili nella condizione del corpo umano » (1), cioè in una delle tre branche principali della medicina greca.

Gli storici usarono il termine per definire lo studio della logica e dell'epistemologia come uno dei campi principali in cui la filosofia si suddivide. Ma fu John Locke ad usare il vocabolo « semeiotica » per definire la *dottrina dei segni* (in certo modo sarebbe più esatto parlare di *dottrina dei significati:* vedasi la nota 8) nel suo *Essay concerning human understanding* (1690).

John Locke assegnò a questa dottrina anche ciò che si attribuisce alla sfera globale del discorso (« idee e parole come grandi strumenti della conoscenza » (2), secondo la terminologia antiquata di Locke). Fu il suo preambolo a preparare l'uso oggi corrente del termine « semeiotica ». Infatti si sa che Charles Sanders Peirce prese da Locke tale termine appunto per indicare la dottrina dei segni (3); e continuò per tutta la vita il tentativo di scoprire le *basi* della dottrina che Locke aveva definito, piuttosto per caso, con la terminologia generica di « parole ed idee ».

E' principalmente da quest'opera di Peirce, sebbene non in modo esclusivo, che la semeiotica viene intesa nella forma attuale: « Lo studio della semeiotica — che indica da poco tempo una maniera di ampliare le nostre percezioni del mondo — è lo scambio di qualsiasi messaggio e dei sistemi dei segni che li connotano; quindi in quei campi come l'antropologia sociale (che tratta dello scambio interumano) e l'economia (che tratta dello scambio dei beni, cioè delle merci e dei servizi), la semeiotica è più comunemente considerata come un ramo della disciplina delle comunicazioni. Alcuni studiosi preferiscono mettere in risalto lo studio degli aspetti sistematici — piuttosto che casuali — del repertorio dei segni

---

(1) Thomas Sebeok, *Semiotics: A Survey of the State of the Art,* nella sua serie *Current Trends in Linguistics,* volume 12, *Linguistics and Adjacent Arts and Sciences* (The Hague: Mouton, 1974), p. 213.

(2) John Locke, *Essay concerning human understanding,* Libro IV, capitolo XXI, paragrafo 4, citato dalla edizione Fraser (Oxford: Clarendon, 1894), vol. II, p. 462.

(3) Sebeok, *loc. cit.,* p. 215.

(i noúmeni contro i fenomeni). *Comunque da qualsiasi angolazione si guardi, il concetto chiave della semeiotica rimane sempre il "segno"* » (4). La materia dei segni, naturalmente, è stata oggetto di interesse filosofico sin dai tempi antichi (5). Ciò che appare di nuovo nella semeiotica post-peirciana non è pertanto l'interesse dei segni come tali, bensì la decisione di rendere questa nozione il punto focale per una ricerca sistematica ed un ordinamento delle teorie che si riferiscono ai mezzi di comunicazione e conoscenza. E' stato in relazione a questo orientamento nuovo e radicale di interesse teorico agli aspetti del discorso diversi dalla privatezza delle percezioni e delle idee e rivolti al fatto e all'esperienza della relazione interumana ridotta in radice al suo significato (la comunicazione nel senso più lato) (6), che Peirce ha considerato se stesso e viene in genere considerato dagli altri quale un antesignano (7):

« Io sono, a quanto mi consta, un pioniere, o meglio un battistrada, nell'azione di aprire un varco verso ciò che io chiamo *semeiotica,* cioè la

(4) Ibid., pp. 211-212: concetto ribadito. Nel foglio 1, p. 211, Sebeok sceglie « semiotica » come sinonimo preferito nella famiglia dei vocaboli comprendente « semiotico », « semiologia », etc.

(5) Nel Medioevo, Sebeok nota (p. 214) che « una teoria comprensiva e molto acuta dei segni (nota come *scientia sermocinalis*), includente grammatica, logica e retorica, venne elaborata da un certo numero di studiosi ». Il concetto del segno ebbe il suo ruolo più importante in senso culturale e teorico in tutto questo periodo, comunque, come concetto organizzativo per lo sviluppo della teologia sacramentaria.

(6) Quest'ultima qualifica può essere decisiva nello sforzo di superare il punto di partenza, determinato storicamente, della teoria della conoscenza (« epistemologia ») nel Cogito. Per esempio, sembra necessario ma non sufficiente fondare la realtà della vita sociale (cioè Heidegger, *Sein und Zeit,* pp. 61-62); si richiede, inoltre, che questa fondazione sia basata sull'essere, proprio del Cogito come vita cosciente, e ciò si ottiene rendendo « il significare » quale punto focale del mutamento e della fondazione. Il tentativo dello stesso Heidegger di dare una base al punto di partenza della filosofia nella vita sociale (vedasi specialmente *ibid.,* p. 38) attraverso la trasformazione del Cogito nel *Dasein* (come delineato nella *Tradition via Heidegger,* pp. 43-110), ha il vantaggio di introdurre l'inconscio (costruito su linee storico-sociali piuttosto che su linee psicologiche) come elemento tematico della vita sociale. Ciò è, senza dubbio, un'amplificazione essenziale ed inevitabile della problematica del conoscere. Ma la totalità del soggetto, conscio e inconscio — il puro *Cogito* non meno che il *Dasein* —, dipende per la sua vitalità e partecipazione dal « loro » e dal « noi » della società come funzione significante: cf. *Tractatus de signis* (riferimento spiegato nelle note 9 e 10), libro II, Questioni 5 e 6, spec. 722 a 10-37. Per tale ragione, la *semeiotica* mi sembra il punto appropriato e migliore per un accesso alla questione del conoscere, anche se concepita nei termini del *Dasein;* un punto di accesso in grado di strutturare (o di ri-strutturare) una problematica libera dalla tendenza verso il solipsismo evidente in filosofia dal diciottesimo secolo in poi. Vedansi le note 36 e 37.

(7) « Come Aristotele », scrive T. A. Goudge, « *The Thought of C. S. Peirce* » (Toronto: University of Toronto Press, 1950), p. 137, Peirce « vide che i simboli sono il mezzo attraverso cui la razionalità dell'universo deve essere espressa e comunicata ». I fatti che rendevano la questione in questi termini « prima del tempo di Peirce », dice Goudge, « non erano mai stati studiati sistematicamente », e Peirce « fu così forzato a divenire il fondatore di una nuova disciplina ».

Charles Morris nel suo libro *Signis, Language and Behavior* (New York: George

dottrina della natura essenziale e delle varietà fondamentali di una possibile semeiosi » (8).

E' appunto considerando la semeiotica in questo senso, particolarmente nel suo rapporto originario con il significare, che ho scritto questa nota. Personalmente mi interessa solo l'aspetto filosofico dell'argomento. Ma devo premettere che lo studio dell'argomento che sto per trattare fu all'inizio concepito ed eseguito abbastanza dettagliatamente nel 1632, in un lavoro di Jean Poinsot (9) intitolato *Tractatus de signis*. Ammettendo

---

Braziller 1955), p. 287, dice esplicitamente che « Peirce fu l'erede di tutta l'analisi storico-filosofica dei segni ».

« Molti pensatori — e in primo luogo C. S. Peirce — hanno supposto », scrive William P. Alston nell'articolo « *Signis and Symbol* » per l'*Encyclopedia of Philosophy* di Edwards (New York: Free Press, 1967), vol. 7, p. 438, che tutte le speci differenti dei segni « sono speci di un singolo genere che può essere definito con il termine "segno" ».

Scrivendo nello stesso volume dell'*Encyclopedia* su « Semantica, sua storia », p. 395, Norman Kretzman asserisce che Peirce « andò molto più in là di tutti quelli che prima di lui avevano tentato di orientarsi verso lo sviluppo di una teoria completa e generale dei segni ».

(8) Charles Sanders Peirce, *Collected Papers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931-1938: vols. I-VI editi da Charles Hartshorne e Paul Weiss, vols. VII-VIII editi da Arthur W. Burks), vol. V, paragrafo 488 cioè 5.488. « E' importante comprendere », ammonisce Peirce (5.484), « ciò che io intendo per *semiosi*. Ogni azione dinamica, o azione di forza bruta, fisica o psichica, o ha luogo fra due soggetti ... oppure, comunque sia, è la risultante di tale azione fra tali due soggetti. Per *semeiosi* io intendo, invece, una azione o influenza che è, o comporta, una cooperazione di *tre* soggetti, come il segno, il suo oggetto e il suo interprete; tale influenza tripartita non essendo in alcun modo risolvibile in azione bipartita ... la mia definizione conferisce su tutto ciò che opera in tal guisa il titolo di "segno" ». Cf. *Tractatus de signis* (riferimento alle note 9 e 10): « Ut autem hoc possit melius percipi, supponenda est communis doctrina, quod in hoc genere entis, quod vocatur relatio, tria debent concurrere, scilicet, subjectum, fundamentum et terminus » (Appendix A, 577 b 18-23). Libro 1, questione 5, « Utrum significare sit formaliter causare aliquid in genere efficiendi ».

« Diversa ergo linea et ordo respiciendi est in obiecto quatenus obiectum, et in signo quatenus signum, licet ut signum sit, obiectum supponi debet » (Questione 3, 656 b 15-19). « Similiter relationes illae, quibus signum proportionari potest ad signatum, diversae sunt formaliter a relatione ipsa signi, e. g., relatio effectus vel causae, similitudinis vel imaginis etc., licet aliqui recentes confundant relationem signi cum istis relationibus, sed immerito: tum quia diversum exercitium est in signo significare vel causari aut similem esse. In significando enim exercetur substitutio principalis signati, ut manifestetur potentia, in ratione vero causae aut effectus nihil de ordine ad potentiam — cognoscitivam — includitur; quare distincta fundamenta sunt, et sic distinctas relationes postulant. Et praeterea separari possunt relationes istae a relatione signi, sicut filius est similis patri et effectus eius et imago, non tamen signum. Addit ergo relatio signi super illas relationes, quas supponit aut praerequirit, ut habilitetur et proportionetur huic signato potius quam illi » (Reiser ed., p. 656 nota 2: interpolate nel testo al B-19 dagli editori dell'edizione di Lione del 1663).

(9) Jean Poinsot pubblicò la sua opera con il nome assunto nella vita religiosa (gli editori di Solesmes del *Cursus theologicus* di Poinsot [Parigi: Desclée, 1931] indicano il luglio del 1610, secondo l'uso storico prevalente in Spagna [vedasi la loro « editorum praefatio », Art. II par. 12]) « John of St. Thomas ».

Però due altre illustri figure del tempo, Daniel Rindtfleisch (Buccretius) e un certo

la definizione di Peirce su questo punto, penso che si possa dire che le basi della semeiotica furono formulate per la prima volta, in modo adeguato e forse definitivo, da un autore e da un libro poco conosciuti (vedansi note 9 e 10).

Di ciò può rendersi conto lo stesso lettore consultando quanto ho detto in altra sede (10) e che cercherò qui di riassumere, con la brevità dettata dall'occasione, in forma puramente filosofica. Per il momento dunque, *quis fuerit Poinsot et unde originem traxerit aut quomodo vitam transegerit, nostra non interest, qui viri huius historiam non teximus, sed doctrinam explicamus.*

II - PROBLEMATICA

Un attimo di riflessione è sufficiente, di solito, a rivelarci che lo sviluppo della coscienza umana e dell'essere sociale del soggetto è universalmente e del tutto indipendente dalla funzione dei segni. Inoltre vi è una caratteristica, o fisionomia, dei segni indicativi che gli studiosi dell'argomento hanno senza eccezioni accettato come definitori dell'essere o stato ontologico dei segni.

Da Platone a Charles Morris tutti gli studiosi dei segni li hanno definiti relazionali come indicanti qualcosa a qualcuno *(aliquid ad aliquid)* (11). Ciò che si implica per relazionalità di un *segno,* quindi, dipende interamente da un'analisi precedente della nozione più generale di

---

Sarasatenus portarono lo stesso nome religioso, e ciò produsse nel passato una effettiva confusione nel distinguere fra le opere di Poinsot: vedasi la « Editoris Praefatio » a Joannes a Sancto Thoma, *Ars Logica,* edito da B. Reiser (Torino: Marietti, 1930), p. VII. Per questo ed altre considerazioni, sembra più conveniente usare semplicemenre il nome « Poinsot » nella presentazione dell'opera e della teoria di questo autore, particolarmente anche perché, come ho altrove dimostrato in esteso (« The two approaches to language », *The Thomist,* XXXVIII, Numero 4 [ottobre, 1974], pp. 856-907) (con qualche eccezione possibile), anche i pochissimi che conoscono l'opera di Poinsot sotto il suo nome religioso non hanno saputo riconoscere la motivazione e la novità della sua teoria dei segni.

(10) Il *Tractatus de signis* apparve originariamente assieme all'*Ars Logica* (vedasi la nota 9) non essendo che una parte del massiccio *Cursus Philosophicus* dello stesso autore. In collaborazione con Ralph A. Powell, io ho estratto e tradotto tutto il *Tractatus* che probabilmente apparirà col titolo *Treatise on Signis* in un volume della serie indiana University Press, *Advances in Semiotics,* edito da Thomas Sebeok. Come esattamente il *Tractatus de Signis* possa stare come lavoro autonomo nel maggiore *Cursus Philosophicus* è spiegato esaurientemente a pag. 858-864 di « The two approaches of language », articolo cui ho fatto riferimento nella nota precedente: l'articolo stesso fu ricavato dall'introduzione del traduttore per la imminente pubblicazione del *Tractatus* con traduzione inglese, la prima presentazione autonoma dell'opera in assoluto.

(11) Così, per esempio, William Alston, in *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs, N. 1, Prentice-Hall, 1964), p. 51, scrive: « La definizione di Peirce può essere presa come tipica. Un segno è qualcosa che sta a qualcuno al posto di qualcosa con qualche riferimento o attitudine » [Collected Papers, 2.228].

essere relazionale, poiché un segno (benché sia sempre in quanto tale qualcosa di relazionale) è così in quanto espressione di una realtà che non s'identifica — o almeno non chiaramente — con il significare, cioè l'*essere relazionale.*

Pertanto è insito nella teoria del relazionale che le basi della semeiotica debbano essere ricercate come principio; se non potessimo sapere con chiarezza che cosa implichi il parlare della relazionalità di un segno — essenzialmente l'*essere relazionale* —, con ciò stesso ci collocheremmo immediatamente alla base della semeiotica e definiremmo i parametri del significare: « la natura essenziale e le varietà fondamentali di una possibile semeiosi », usando la terminologia classica del Peirce.

Quali sono i modi possibili dell'*essere relazionale,* e come sono essi realizzati nell'esercizio del significare? Ammette, questa domanda, una risposta sufficientemente semplice e convincente per essere fruttuosa?

III - LA TEORIA DELL'ESSERE RELAZIONALE

Grazie, in gran parte, alla teoria delle categorie di Aristotele, l'argomento dell'*essere relazionale* ha sempre goduto di una netta chiarezza tematica in Occidente, o almeno fino dal sesto secolo quando Boezio presentò e commentò due volte in latino il *Liber Praedicamentorum.*

Esistono o no, indipendentemente dalle attività di percezione e di concezione, mezzi o modi intrasoggettivi di unione tra le realtà individuali che costituiscono, per la nostra esperienza, il mondo fisico? Descriviamo il modo in cui la chiarezza di questo punto focale è stata raggiunta, allo scopo di tentare di affermare tutte le ramificazioni della questione posta concernente i fondamenti di una possibile semeiosi.

A - *Posizione iniziale del Relazionale.*

Secondo la visione ben nota della fisica aristotelica, il mondo naturale è formato « di molti, ciascuno dei quali è uno in se stesso » (12), ed è soggetto al mutamento del tempo. Se il mondo nella sua natura essenziale, oltre il velo dell'esperienza e dei fenomeni, è sostanzialmente un'unità monistica, o se (come Aristotele stesso pensò) l'esperienza è l'accesso all'essere proprio ed indipendente dalle cose, il mondo come viene percepito dalla nostra conoscenza è certamente pluralistico, in maniera « incorreggibile » come direbbe James. La pluralità, in fatto ed in principio, implica in qualche modo delle unità, con cui la pluralità come tale sta in contrario. E ciò basta per garantire la validità dell'accesso di Aristotele

(12) Aristotele, Metafisica, libro III, cap. 4, 1001 b 5-6: « tutte le cose sono una o tante, e nella totalità ciascuna è una ».

alla categorizzazione dell'essere, anche per ciò che concerne la semeiotica, come cercherò ora di dimostrare.

Aristotele chiamò *sostanze* le unità fondamentali e naturali presenti nella pluralità degli esseri del mondo sperimentato. Chiamò invece *accidenti* le diverse maniere in cui l'esistenza di una sostanza può essere estrinsecata o qualificata entro i limiti della sua identità (ossia senza dare luogo ad un'altra o ad altre unità); e di essi enumerò nove categorie. Il numero delle categorie accidentali che dovrebbero essere elencate è generalmente e correttamente riconosciuto come una questione aperta (13). Ma il solo suo aspetto rilevante per il nostro studio consiste nel problema se la categoria del « relazionale » (prós ti: *ad aliquid*) debba essere inclusa nell'elenco dei modi in cui l'essere è dato alla nostra esperienza come indipendente dalle attività che producono in noi la conoscenza degli oggetti presentati nell'esperienza. Dovrebbe il rapporto essere incluso come una categoria della realtà extramentale? Dovrebbe il rapporto essere riconosciuto come un modo esterno (14) che tocca la sostanza nella sua identità basilare (sebbene naturalmente non nella sua definizione: cioè riconosciuta come un accidente della sostanza)? Come sulla questione della separabilità dell'intelletto (« l'immortalità dell'anima »), sebbene forse in modo meno estre-

(13) Michael Loux ha spiegato l'argomento in termini del tutto chiari (eccetto la nozione di « roba »): « Due cose sono fondamentali nella teoria aristotelica delle categorie: la prima, l'opinione che il vocabolo « essere » ha parecchi, distinti significati, sebbene strettamente collegati; la seconda, la distinzione sostanza-accidente, secondo la quale i corpi materiali, le persone e le « robe » si dicono esistere nel senso primario del termine e gli attributi della sostanza soltanto in uno dei parecchi significati secondari. Un sistema di categorie potrebbe deviare dal modello aristotelico in diverse maniere, ma fintanto che comprende questi due elementi rimarrebbe uno schema fondamentalmente aristotelico ». (Aristotele and Ockham: *« A study in categories »*, dissertazioni dottorali non pubblicate, Università di Chicago, 1968, p. 63). Così, Loux aggiunge in seguito (pp. 187-188), che «senza dubbio» Aristotele simpatizzerebbe con «quei» filosofi contemporanei che argomentano che ogni tentativo di costruire una teoria sulle categorie deve essere sostenuto dalla dichiarazione che lo schema in questione è essenzialmente aperto e che è funzionale agli scopi per cui è stato costruito. Non si potrebbe, tuttavia, spingere Aristotele troppo oltre in questa direzione. Egli vede una chiara distinzione fra la categoria di accidente e quella di sostanza. Sebbene egli sia consapevole delle difficoltà che circondano la specificazione delle varie categorie di accidente e l'assunzione degli oggetti in esse, egli respingerebbe ogni tentativo di intaccare la distinzione tra accidente e sostanza « per la buona e semplice ragione che tale distinzione deve essere ontologicamente valida se la nostra esperienza della pluralità è realmente espressiva della realtà delle cose », come sopra rilevato. Le osservazioni di Loux forniscono, così, un eccellente sfondo per ciò che dovrò dire nelle sezioni III-B e C in merito allo stato di relazione all'interno del contesto di ogni schema di categoria « del tipo generale aristotelico », cioè inteso a esprimere la realtà extramentale in cui gli oggetti dell'esperienza sono suscettibili di esistere.

(14) Parlando così, dobbiamo essere consapevoli di descrivere a noi stessi le relazioni (forse sotto l'influenza russelliana) come se esse fossero linee o « lacci metafisici » fra i soggetti. Se Poinsot ha ragione, essi potrebbero essere meglio espressi come una sorta di campo determinato da una interazione e dalle strutture formali che ne seguono.

mo, la posizione personale di Aristotele su tale questione sembra essere affermativa, tuttavia non così decisamente da escludere ogni dubbio ragionevole (15). Comunque, è nello sviluppare le esigenze della domanda, qualsiasi possa essere stata la soluzione finale, che Aristotele inconsapevolmente rivela ciò che appare come la fondazione della semeiotica nella teoria del relazionale.

Propendendo per la tesi che la categoria del relazionale debba essere inclusa in tutti i tentativi compiuti per elencare le qualifiche naturali delle unità fondamentali dell'essere, Aristotele cercò di definire l'essere relazionale come segue:

« relative si dicono poi le nozioni, ciascuna delle quali, proprio ciò che è in sé, si dice esserlo di qualcos'altro, o in qualsiasi altro modo viene riferita a qualcos'altro. Il maggiore, ad esempio, proprio ciò che è, si dice esserlo di qualcos'altro: in effetti, esso si dice maggiore di qualche cosa » (16).

Sulla base di questa definizione (17) Aristotele sviluppa il concetto della relazionalità lungo quasi tutto il settimo capitolo delle *Categorie.* Tuttavia, verso la fine di quello stesso capitolo, egli nota come la sua definizione conduca ad una difficoltà che sottolinea l'intero punto del contrasto tra « ousìa » e « prós ti », o meglio il contrasto fra « prós ti » e le altre categorie dell'accidente:

« Ed allora posto che l'espressione definitoria delle nozioni relative sia stata fornita in modo adeguato, il provare che nessuna sostanza possa essere annoverata tra le relazioni risulta un compito assai difficile se non impossibile. Quando però la suddetta definizione non sia stata fornita in modo adeguato e si debba dire piuttosto che le nozioni relative sono quelle in cui l'essere si identifica con lo stare in un certo rapporto con qualcosa, allora sarà forse possibile dare una risposta alla questione » (18).

Ciò che Aristotele qui afferma come soluzione di un problema, cioè la necessità di comprendere la categoria della relazione come richiedente

---

(15) Poinsot ha una risposta perfettamente generica ad ogni obiezione, abbia essa forma filosofica o no, sicché la risposta di Aristotele a questa domanda non è « in realtà» affermativa: « Frustra Aristoteles emendaret definitionem antiquorum, si solum poneret relationes secundum dici; eas enim non negabant antiqui, neque quod comparative ad aliud cognoscerentur. Et ideo bene notavit Caietanus in Comment. huius cap. Ad aliquid, quod in hac definitione Philosophus definivit relationem secundum naturam, quam habet, non secundum quod cognoscitur vel dicitur, et ideo dixit "ad aliquid sunt" non vero "ad aliquid dicuntur". Ergo Philosophus relationes reales posuit distinctas a relationibus secundum dici » *(Tractatus de signis,* Appendix A, 574a 37 - b8).

La forza di questa risposta dovrebbe essere evidente alla fine del nostro discorso nelle sezioni B-D.

(16) Aristotele, *Categorie,* ch. 7, 6a 36-39. Organon, trad. Colli, Torino 1955, p. 21.

(17) Per esempio lo afferma esplicitamente a *ibid.,* 6b 6-9: « Relative sono dunque le nozioni, ciascuna delle quali, proprio ciò che è in sé, si dice esserlo di qualcos'altro, o in qualsiasi altro modo viene riferita a qualcos'altro ». Trad. Colli, op. cit., p. 22.

(18) Aristotele, *Categorie,* ch. 7, 8a 28-34. Trad. Colli, op. cit., p. 28.

qualcosa di esterno e di extrasoggettivo rispetto alle nozioni fondamentali della sostanza e le sue modifiche intrinseche (la soggettività con tutte le sue determinazioni) (19), può essere anche visto in una prospettiva diversa, quale apertura ad un'indagine sistematica sulla natura del significare (compresi evidentemente il significare ed i riferimenti linguistici) che è fondato sul medesimo principio. Per vedere come ciò avviene, consideriamo in dettaglio, *in primo luogo,* la distinzione indicata tra quanto deve essere *spiegato* in riferimento ad altro senza dover essere per ciò stesso una relazione a ciò che è *essenzialmente* riferito a qualcosa di diverso dalla determinazione soggettiva su cui è fondato o basato; e, *in secondo luogo,* ciò che è unico circa la nozione del rapporto nel contesto di uno schema categoriale inteso ad esprimere possibilmente modi indipendenti in cui gli oggetti della nostra esperienza manifestano l'esistenza.

B - *Relazione trascendentale ed ontologica: contrasto preliminare.*

La relazionalità in senso originario, cioè la necessità di esprimersi nei termini di qualcosa al di fuori di sé, accompagna e caratterizza senza eccezioni ogni cosa del mondo fisico, non soltanto ciò che è pertinente alla categoria di relazione nello schema di Aristotele, ma ciò che compare nelle categorie « assolute » di sostanza, quantità e qualità (categorie dette « assolute » per il fatto di essere *definite* in termini propri senza comprendere — non si tratta qui dell'ordine dell'esistenza (20) — un rapporto essenziale con qualche altra cosa). Fuori della mente, secondo lo schema delle categorie, almeno per quanto l'esperienza comune garantisca il suo principio (come abbiamo visto in apertura del discorso), le sostanze ed i loro accidenti, diversi dalla relazione, soggetti di esistenza nelle loro deter-

(19) Rispondendo a una difficoltà derivata da Ockham, Loux fa le seguenti osservazioni che, penso, aiutano ad illuminare questo punto: « Pur sostenendo la teoria aristotelica delle relazioni, si potrebbe voler dimostrare che tale tesi non è in realtà incompatibile con l'idea che... i termini relativi sono legati mediante tipi unici di entità. Si potrebbe argomentare che quando due o più cose sono in relazione, o considerate come pluralità, gli insiemi che ne risultano sono qualcosa di differente dagli individui compresi negli stessi insiemi. Così possiamo pensare a due individui che sono fratelli come costituenti qualcosa che è una terza entità numericamente diversa da ciascuno dei due individui presi separatamente. Il loro essere fratelli (o la loro fratellanza, se si vuole usare il termine) dipende da un modo che non è quello del loro essere individui; infatti, possono essere fratelli soltanto se è possibile parlare del loro essere tale in virtù uno dell'altro. Un uomo può essere fratello soltanto se vi è qualche altra persona che gli è fratello e di cui egli è reciprocamente fratello (o sorella). Tuttavia che un uomo sia uomo non dipende, analogamente, da altra cosa. Il suo divenire tale e tale sostanza può dipendere da altre sostanze. Tuttavia, il suo essere tale sostanza, una volta che lo sia o che lo sia divenuto, non dipende da altri. Questo tipo di differenza, allora, sembra decisivo; e può in effetti condurci a parlare di relazione come un modo di essere diverso dalle sostanze » (Op. cit., pp. 170-171).

(20) Come spiega Poinsot (*Tractatus de signis,* 670 b 3-9): « Et bene nota, quod aliud est rem aliquam esse omnino absolutam ab aliquo extrinseco in *specificatione* sua, aliud in *existentia sua.* In existendo enim nulla res est absoluta ab aliquo extrinseco, nisi solus Deus, qui est a se, reliqua sunt a Deo ».

minazioni soggettive, costituiscono l'ordine dell'« assoluto » (assoluto relativamente) e dell'essere extramentale. Gli esseri assoluti in questo senso — le strutture costitutive della soggettività ontologica —, sebbene possano essere *definiti* senza riferimenti a nient'altro, non possono essere *spiegati* eccetto che in riferimento a qualcosa d'altro.

Dove gli assoluti relazionali — le unità implicate nella pluralità del mondo — sono concepiti come *sostanziali,* questo « qualcosa d'altro » saranno i principi e le cause della sostanza.

Ma anche se gli « assoluti » relazionali sono concepiti in una maniera puramente meccanicistica e come parti ed insiemi meccanici, l'esigenza che il loro essere sia spiegato nei termini di ciò che essi non sono rimane intatta. sebbene questo « qualcosa d'altro » non sia più una questione esplicita di principi e di cause, ma una questione di *condizioni necessarie e sufficienti.* Questo punto è decisivo perché rivela che ci troviamo di fronte alla nozione di essere relativo che si applica *a tutte le unità comunque concepite* — sia meccanicamente sia sostanzialmente — come date nell'esperienza (potremmo dire, ogni unità eccetto l'unità divina). Sebbene possano essere definite come a sé stanti, esse non possono essere spiegate se non in riferimento ad altro da sé; e in questo senso sono relative secondo il modo in cui il loro essere deve essere *espresso* nel discorso *(relativa sunt secundum dici),* anche se esse non sono relative secondo il modo in cui *hanno* essenzialmente (e per definizione) l'essere *(relativa non sunt secundum esse).*

Tale relatività, che qualifica ciascuna delle categorie assolute, fu definita dagli ultimi scolastici *trascendentale,* secondo l'uso medievale di chiamare « trascendentali » le proprietà dell'essere non limitate ad alcuna categoria, ossia trascendenti le suddivisioni dello schema sostanza-accidente. Ma, alla luce di quanto precede, noi possiamo introdurre una ragione diversa e, per il nostro scopo, più importante per designare questo tipo di essere relativo « trascendentale », cioè il fatto che la sua applicabilità vale per ogni sorta di unità comunque scoperta nell'esperienza in quanto essa contrasti con la nozione di relazioni esterne *fra* unità isolate come tali.

In altre parole, l'essere relativo del tipo in questione è « trascendentale » non solo perché trascende le distinzioni dello schema categoriale di Aristotele, ma soprattutto perché sussiste indipendentemente da ogni schema particolare di categorie, compreso quello di Aristotele. Insomma, dobbiamo qui rilevare i termini di un contrasto che presenta una suddivisione esaustiva dei possibili modi di essere relativo.

Vi sono a questo livello solo due possibili concetti relativi: ciò che è relativo soltanto secondo il modo in cui il suo essere deve essere espresso nel discorso *(relativum secundum dici),* ossia la nozione *trascendentale* del relativo; e il tipo di relativo che qualifica lo stesso modo di esistere della cosa e consiste *essenzialmente* e *interamente* nel riferimento ad altro *(relativum secundum esse).* Gli esseri relativi in questo secondo senso sono le strutture costitutive dell'*intrasoggettività* ontologica, e non possono essere

definiti né spiegati se non nei termini di ciò che essi stessi *non* sono, ossia soggetti o determinazioni soggettive dell'essere.

Partiti dalla teoria di Aristotele sulle categorie dell'essere extramentale, siamo così arrivati a due nozioni distinte dell'essere relativo, nozioni che esauriscono insieme il contenuto di quelle categorie (e, come apparirà alla fine di III-B e C, di ogni altra categoria), e che abbiamo chiamato rispettivamente, seguendo l'uso del tardo aristotelismo latino, *relativum secundum dici seu relatio trascendentalis* e *relativum (seu relatio) secundum esse.* Sebbene si sia arrivati a queste nozioni attraverso la discussione dello schema di Aristotele delle suddivisioni dell'essere extramentale, tuttavia abbiamo pur visto nel corso della nostra discussione che queste nozioni — la prima, quella di ogni *assoluto relativo;* la seconda, quella di ogni *relativo assoluto* — esauriscono il concetto dell'« essere relativo » e sussistono *anche se* si sostituisse qualsiasi altro schema di categorie a quello di Aristotele e *anche se* fosse negata la stessa nozione dell'esserci o del conoscere noi un ordine di cose esistenti in se stesse indipendentemente dalle attività della percezione e della concezione. L'essere relativo può essere tale in modo assoluto (cioè relativo *secundum esse)* o soltanto secondo le esigenze dell'essere espresso nel discorso (e cioè, relativo *secundum dici).*

Così dunque preliminarmente abbiamo la fondazione di una teoria della relazione che comprende la dottrina dei segni: i segni, come esseri relativi, debbono essere *o* « secundum dici » *o* « secundum esse » (21). Restano soltanto da assegnare i criteri e le conseguenze della scelta.

Prima di assolvere questo compito, comunque, sta a noi considerare più attentamente il relativo *secundum esse.* Infatti risulta, ad un attento esame, che il relativo *secundum dici* (o la relazione trascendentale) è *interamente* indipendente da uno schema di categorie del tipo aristotelico (cioè uno schema indicante esclusivamente i modi dell'essere extramentale), cosicché il contenuto nozionale di questo tipo dell'essere relativo non è in alcun modo toccato dalla questione se il contenuto obiettivo della nostra conoscenza comprenda elementi della realtà extramentale in quanto tale (nel medesimo modo il relativo *secundum esse* non è indipendente nel suo contenuto proprio). Al contrario, fa decisamente differenza, e proprio per quanto si riferisce alla semeiotica, se il contenuto nozionale del relativo *secundum esse* è concepito *alla Aristotele,* come dato extramentale ed elemento dell'essere, o *alla Kant* (o se si preferisce, iniziando dal principio, alla Ockham, Suarez, Descartes, Leibniz, Locke o Hume), come puro modo di conoscenza prodotta per determinate ragioni ed attraverso determinati meccanismi della mente stessa conformemente a ciò che è proprio e costitutivo del suo contenuto relazionale. Infatti, mentre il relativo *secundum esse* è *descritto* come « intrasoggettivo » in contrappo-

(21) E' precisamente con questa distinzione che Poinsot apre il Libro I, Questione I, del suo *Tractatus de signis.*

sizione alla soggettività di un relazionale assoluto, questa « intrasoggettività » è tale soltanto a condizione che le relazioni pure che la mente forma — poniamo, paragonando due cose — *siano in sé* soltanto istanze extramentali di un qualcosa che è *anche* dato nel suo contenuto positivo ed immediato, indipendentemente dalla vita cosciente. L'intrasoggettività del relativo *secundum esse,* in breve, risulta essere soltanto *nominalmente* o descrittivamente tale (diciamo a scopo di contrapposizione con il relazionale trascendentale) — in effetti una pseudo-intrasoggettività — se lo stesso *secundum esse* non è concepito come aperto alla realizzazione oggettiva (cioè ad essere conosciuto) proprio come dato indipendentemente dalle attività di percezione e concezione che si riferiscono ad oggetti (i relazionali assoluti) della nostra esperienza.

C - *I presupposti della relazione ontologica.*

Il modo più semplice per vedere come ciò avviene, consiste forse nel concentrare l'esame su ciò che è caratteristico della relazione (l'essere relativo *secundum esse),* come categoria in uno schema che distingue i modi d'essere extramentali, oggettivamente conoscibili come tali nell'esperienza diretta. Come ognuna di queste categorie, la relazione così affermata è una ragione dell'essere, cioè un'espressione razionale esprimente le possibilità dell'esistenza indipendentemente dalle attività della mente, una ragione *ontologica.* Ma, *diversamente* da ogni altra di queste categorie, la relazione come ragione ontologica esprime un contenuto positivo *egualmente* verificato negli ordini dell'essere extramentale e non extramentale: « una rosa concepita con la fantasia non è una rosa; ma una relazione concepita in tal modo è una vera relazione » (22).

Ciò può essere chiarito nei termini dei presupposti tradizionali del realismo metafisico. Secondo tale presupposto il paradigma sperimentale dell'essere extramentale deve essere analiticamente precisato nella totalità di percezione attraverso un'analisi capace di determinare, nel conoscente, una differenza tra la fase attiva e quella passiva della conoscenza, in modo che gli elementi costitutivi dell'obiettività (che sono di gran lunga i più estesi, dal punto di vista della vita sociale e culturale) siano essi stessi riferibili ad un dato oggettivo che, sebbene variabile, è nondimeno governato dalle influenze fisiche derivanti dalle caratteristiche dell'ambiente con cui il soggetto si trova in interazione. Gli unici tentativi fruttuosi in tale analisi (cioè analisi che garantisca il realismo) sono stati finora, a mio avviso (23), quelli che hanno riconosciuto nella sensazione non sol-

(22) Caietanus, *S. Th. I, q. 28, a. 1:* « Esse in ratione non est conditio diminuens in praedicamento relationis, sicut in aliis. Rosa enim secundum rationem, non est in rosa...: relatio autem in ratione est vera relatio ».

(23) Vi sono stati, molto più comunemente, parecchi *infruttuosi* tentativi, specialmente dal tempo di Suarez, il maestro latino dell'inizio dei tempi moderni, aventi in

tanto un contenuto oggettivo attinto dall'attività conoscitiva anteriore all'attività attraverso cui i concetti e le immagini sono formati, ma anche un contenuto oggettivo determinato naturalmente dalle relazioni dei colori, dei suoni e dei gusti ai movimenti, alle forme, alle grandezze ed alle posizioni (24). Queste strutture oggettive, esistenti in natura e date nella e dalla percezione, anche se sempre (per quanto attiene alla nostra esperienza comune) profondamente rielaborate dagli stimoli della memoria, dell'immaginazione, della concezione e del costume, sono (secondo i realisti tradizionali) il fondamento (25) da cui la mente dipende, alla base e alla radice della vita conoscitiva. E' da questo fondamento, pertanto, che perveniamo alla percezione delle vite *individuali* autonome (la base di categoria di sostanza) che agiscono in modi non completamente dipendenti dal soggetto osservatore.

Ora consideriamo un essere materiale intrinsecamente unitario e capace di esistere indipendentemente dalla nostra coscienza; tale potrebbe essere Shakespeare o una rosa. In relazione ad essi la mente può formare, e in effetti, forma esseri equivalenti ma non indipendenti dalla mente: un individuo così è Amleto, e così è pure la rosa messa da Amleto nella ghirlanda di Ofelia e poi perduta (26). Da notare, comunque, che in quest'esempio le realtà individuali poste come indipendenti dalla mente sono caratterizzate positivamente dall'essere in se stesse (come relazionali assoluti), mentre

---

comune la proposizione che gli oggetti sensibili di Aristotele sono *già* una costruzione della mente conoscente: ad esempio, Bertrand Russell, « *My Philosophical Development* » (New York: Simon and Schuster, 1959), p. 27: « tutto ciò che noi percepiamo senza inferenza appartiene al nostro mondo privato... Il cielo stellato che conosciamo attraverso la sensazione visiva è dentro di noi. Il cielo stellato esterno in cui noi crediamo è inferito da esso ». Cf. Jacques Maritain, *Distinguer pour unir* (7° ed. Paris: Desclée 1963), p. 229, fn. 1.

(24) Questo elenco di « oggetti sensibili di per sé », determinati in natura come strutturalmente correlati uno all'altro, è illustrativo, non esaustivo. Un resoconto più completo dell'argomento è disponibile, per esempio, nell'*Elementa Philosophiae* di J. Gredt, editio decima tertia recognita et aucta ab E. Zenzen (Barcellona: Herder, 1961), pp. 406-415, esp. n. 487. (Gredt dà una bibliografia ampia delle fonti di ricerca a pag. 412-413). Per una indicazione di come questa nozione si differenzi dalla nozione empirica più o meno classica di « dati sensibili nucleari » o « atomici », vedasi « The two approaches to language » (citato nella nota 9), p. 895, testo e fr. 71.

(25) Cioè, appartengono propriamente al livello del *primum cognitum* in quanto precedente all'elaborazione o derivazione di ogni schema categoriale, al livello di esperienza o realtà precedente a ogni distinzione fra sostanza e accidenti: cf. Poinsot, *Tractatus de signis* 577 a 7-28; anche il suo *Naturalis Philosophiae, Prima Pars,* ed. da B. Reiser (Torino: Marietti, 1933; edizione originale di Madrid del 1633), R. 1 Art. 3, 20 a 1 - 33b-38, esp. il « *Dico secundo* », 24 a 42-B6. Le osservazioni di Poinsot qui tenderebbero a sostenere l'opinione di Loux (op. cit.) che Aristotele « non offre alcun criterio per determinare il numero delle categorie » (p. 187) *in quanto* « egli probabilmente avrebbe affermato che l'indagine sostenuta dall'analisi filosofica è capace di rivelare gli ultimi generi in cui gli enti sono posti » (p. 63).

(26) Senza dubbio è la ragione per cui Shakespeare decise di non menzionarla nella commedia.

le realtà individuali poste come dipendenti dalla mente sono caratterizzate positivamente dal loro « essere in rapporto a » (essere fondate su relazionali assoluti). In altre parole, mentre un essere oggettivo del primo tipo è riconosciuto sulla base di una combinazione delle categorie della soggettività (la sostanza e gli accidenti inerenti come tali), un essere oggettivo del secondo tipo è distinto dalla mancanza dell'assolutezza relazionale appartenente agli oggetti del primo tipo su cui anch'esso è fondato.

E' la rosa di Ofelia proprio ciò che il suo fondante — una rosa nel mio giardino di Chicago — *non è,* cioè un pura relazione.

Gli esseri dipendenti dalla mente erano chiamati, probabilmente per questa ragione, fra gli aristotelici latini come « negazione » (negationes) (27). Consideriamo adesso la teoria tolemaica, secondo la quale il sole gira attorno alla terra, in contrasto alla teoria copernicana, secondo la quale la terra gira attorno al sole. Quale delle due esprime una relazione reale (extramentale) e quale una semplice relazione intramentale?

Supponiamo, a scopo di discussione, che Tolomeo abbia ragione. In termini sommari ma chiarificanti, possiamo dire che l'astronomia tolemaica è basata su un rapporto reale fra il sole e la terra, mentre l'astronomia copernicana è basata su un rapporto non reale. Noi ora sappiamo che si tratta del contrario. Ma si noti che qui il contrasto tra il fondante come assoluto relazionale ed il fondato come relazionale assoluto è scomparso: qui il fondato (la relazione intramentale) *è* precisamente ciò che il suo fondante (la relazione extramentale) *è anch'esso,* cioè assolutamente relazionale (28). Da qui l'equivalenza funzionale positiva dei due tipi di rapporto in uno schema oggettivo, nonostante la fondamentale differenza dal punto di vista della realtà naturale (29). Così il rapporto, sui presupposti che appartengono e costituiscono in tal modo una categoria dell'es-

(27) Poinsot nel *Tractatus de signis,* appendice A, articolo 2, 580 b30-582 a 6, pone la questione chiaramente e succintamente: « Non dicitur ens rationis illud, ad cuius instar formatur; formatur enim ens rationis ad instar entis realis, sed dicitur ens rationis illud non reale, quod ad instar realis entis concipitur. Non datur ergo substantia rationis nec quantitas rationis, quia licet aliquod non ens concipiatur ad instar substantiae, v. g., chimaera, et aliquid ad instar quantitatis, v. g., spatium imaginarium, non tamen ipsa substantia vel aliqua substantiae ratio concipitur per rationem et formatur in esse ad instar alterius entis realis. Et ideo illa negatio seu non ens chimaerae, et illud non ens spatii imaginarii dicetur ens rationis. Sed hoc est ens rationis, quod vocatur negatio, non autem erit substantia rationis, cum non ipsa substantia ut ens rationis ad instar alicuius realis concipiatur, sed negationes seu non entia ad instar substantiae et quantitatis ».

(28) Così continua Poinsot (*ibid.,* 582 a 6-16): « At vero in relativis non solum aliquod non ens concipitur ad instar relationis, sed etiam ipsa relatio ex parte respectus ad, cum non existit in re, concipitur seu formatur ad instar relationis realis, et sic est, quod formatur in esse, et non solum id ad cuius instar formatur, et ratione huius datur relatio rationis, non substantia rationis ».

(29) « ... ratio signi cum non consistat in ratione obiecti absolute, sed substitutionis ad alterum, quod supponitur esse obiectum seu signatum, ut rapraesentetur potentia, non pertinet ad genus cognoscibilis absolute, sed relative et ministerialiter; et pro hac parte aliquid entitativi ordinis induit, scilicet ut relatio est et ut trahit genus

sere capace di esistere indipendentemente dalle attività di percezione e concezione, è una ragione ontologica in senso più vasto che quello delle altre categorie.

Infatti, nel caso delle altre categorie, i contesti positivi sono ristretti a ciò che dipende, sì dalla mente per la conoscenza, ma senza dipendere dalla mente per l'essere; ma nella categoria della relazione noi troviamo realizzati dei contesti positivi e collocati in ogni categoria dell'essere extramentale: ci riferiamo ad entità come i dottori, i giudici, i presidenti, le bandiere ed i libri, tutti elementi formali della società e della cultura come tali (30).

Per questo concetto non esiste altro termine tradizionale che la frase, o espressione, *« relatio secundum esse »* (31). Tradizionalmente il contenuto di relazioni *secundum esse,* che cadono sotto la categoria della relazione, è definito *realis seu praedicamentalis* (extramentale o categoriale). Il contenuto di relazioni *secundum esse,* che non hanno esistenza fuori della mente, è definito *rationis,* dipendente dalla mente. Ma non esiste alcun termine per esprimere la nozione del relativo *secundum dici.* Propongo, quindi, di usare la parola *ontologico.* La relazione sarà allora propriamente chiamata « ontologica » secondo l'uso proposto, quando e soltanto quando è inteso che il contenuto positivo in questione è *indifferente* alla realizzazione secondo il suo proprio essere negli opposti ordini di ciò che è indipendente dalla mente e di ciò che è dipendente dalla mente degli ordini egualmente oggettivi, cioè capaci di esistere in quanto conosciuti negli ordini più alti dell'attività conoscitiva (32).

Così, la nozione di *ontologicamente relazionale* esprime esattamente l'indifferenza della relazione dal suo fondamento soggettivo o causa d'essere.

---

cognoscibilis ad genus relativi, et pro hac parte non convenit univoce relatio signi naturalis, quae realis est, cum relatione signi ad placitum, quae est rationis ».

« Conclusio »: « Si haec divisio signi in naturale et ad placitum entitative et in esse rei consideretur, analoga est: si in genere rapraesentativi seu cognoscibilis, univoca est, et signum ad placitum est vere signum in officio et vice obiecti, quam exercet » (715a 39-45).

(30) Cf. *Tractatus de signis,* 1, 2, 658b30-659a39; Appendix B, Art. 2, 291b1-46 e Art. 3, 301b33-304a7, 305a37-306a5, 305b19-28.

Vedasi il mio articolo « Modern logic, Animal Psychology and Human Discourse », e Appendice 1 alla stessa, imminente nella *Revue de l'Université d'Ottawa* (quest'anno).

(31) Che l'Aquinate e Caietanus (cf. la nota 22) pure designano con la frase alternativa « vera relatio ».

(32) In tal modo Poinsot, chiedendosi se i segni sono relativi *secundum dici* o *secundum esse,* spiega la sua scelta della seconda frase in tale contrasto: « Et loquimur hic de relatione secundum esse, non de relatione praedicamentali, quia loquimur de signo in communi, prout includit tam signum naturale quam ad placitum, in quo involvitur etiam signum, quod est aliquid rationis, scilicet, signum ad placitum. Et ideo praedicamentale ens esse non potest nec relatio praedicamentalis, licet possit esse relatio secundum esse iuxta doctrinam D. Thomae 1. p. q. 28. art. 1. ... quod solum in his, quae sunt ad aliquid, invenitur aliqua relatio realis et aliqua rationis, quae relatio manifestum est, quod non sit praedicamentalis, sed vocatur relatio secundum esse,

Essa esprime il significato pieno dell'intrasoggettivo come *indifferenza al suo fondamento soggettivo.* Tale nozione allora dipende interamente, per la sua forza, dalle relazioni della mente che sono come tali distinte e subordinate alle basi soggettive da cui esse cionondimeno dipendono nella loro esistenza. Infatti, se il rapporto di categoria *(« relatio realis ») in questo senso* viene negato, soltanto il rapporto trascendentale (o qualche equivalente posticcio: forse i « rapporti interni » dell'idealismo inglese del secolo decimonono) rimane *comune* ai due ordini dell'essere intramentale ed extramentale; e se l'essere intramentale contiene rapporti « genuini », non li contiene prescindendo dal soggetto da cui dipendono per l'esistenza ora e qui; perciò la relazione mentale deve essa stessa essere un contenuto dipendente dalla mente che è *anche,* dato il suo contenuto positivo, indipendentemente dalla mente.

D) - *Relazione trascendentale ed ontologica: differenza.*

Siamo infine in grado di valutare le distinzioni, nelle loro linee di principio, fatte da Aristotele nell'introduzione alla storica questione se vi siano rapporti puri nel mondo, esistenti come tali, realmente distinti dai loro fondamenti nei soggetti materiali. *Se a questa domanda si dà una risposta negativa,* nell'ordine dell'essere extramentale vi possono essere solo soggetti assoluti con le loro determinazioni individuali. La relazionalità in senso stretto, ossia di qualche cosa *essenzialmente* relazionale, sopravviene fra questi soggetti solo come risultato delle nostre percezioni e dei nostri tentativi di spiegare le cose. L'ordine dell'essere extramentale si rivela relazionale soltanto in quanto espresso nel discorso; ma prescindendo dalla percezione e dal discorso, nulla di relazionale si estende oltre la soggettività. Il relazionale, da questo punto di vista, è diviso tra i rapporti *trascendentali* che non sono relazioni autentiche nell'ordine extramentale, ed i rapporti *mentali,* che sono relazioni autentiche, ma non sono dipendenti dalla mente. Il *relativum secundum esse* appartiene allora esclusivamente alla realtà intramentale: non ha un fondamento ontologico, ma *mentale.* Avendo soltanto le categorie del trascendentale e del mentale come fondamento della relazione, manchiamo della possibilità di spiegare la più piccola evasione dalla soggettività come totalità chiusa. La comunicazione diventa un enigma, un'apparenza che deve essere spiegata.

Se a questa domanda invece viene data una risposta affermativa, l'intrasoggettività acquista subito uno stato paritetico alla soggettività e

---

quia pura relatio est et non aliquid absolutum important » (*Tractatus de signis,* I, 1, 646a25-45).

E un po' più avanti (647 b 23-31) nello stesso posto, rileva:

« Addimus in conclusione consistere (signa) in relatione secundum esse, abstrahendo nunc an sit relatio realis vel rationis... Et ita utimur vocabulo communi utrique relationi, et non solum agimus de relatione reali vel rationis determinate ».

si apre la strada alla formulazione di una relazione ontologica che *divide* l'intrasoggettivo dal soggettivo (la distinzione della relazione ontologica da quella trascendentale, del *secundum esse* dal *secundum dici)* e *unisce,* nell'intrasoggettivo, gli ordini opposti dell'essere esistente sia indipendentemente sia dipendentemente dalla consapevolezza umana. Quando così il relazionale *secundum esse* è costruito ontologicamente piuttosto che psicologicamente, ed il relazionale *secundum dici* è parimenti costruito trascendentalmente nella sua portata indeterminata, queste due nozioni dividono l'ordine della soggettività preso in tutte le sue possibili determinazioni (relazioni trascendentali) dall'ordine dell'intrasoggettività e della vita sociale (relazioni ontologiche). La comunicazione diventa intelliggibile quando in ogni caso una relazione pura si verifica e serve come mezzo di comunione. Differentemente dai soggetti messi in contatto da tale rapporto, il rapporto in sé è una realtà intrasoggettiva ed il suo contenuto positivo è indipendente dalla percezione, concezione e natura. Essa estende i limiti dell'esistenza oltre l'interazione attuale dei soggetti e media un contatto trans-soggettivo e un'unione fra i membri del mondo materiale che altrimenti resterebbero isolati.

Estendiamo ed applichiamo adesso queste alternative al caso specifico dei segni.

IV - L'ESSERE RELAZIONALE DEI SEGNI

Con ciò che si è detto ora, è semplice attribuire un criterio e, conseguentemente, decidere se i segni siano relazionali in senso trascendentale od ontologico. In ambo i casi la soluzione viene decisa dalla nostra risposta alla domanda: esiste o no comunicazione fra oggetti sociali? O deve essere ancora spiegata l'apparente intrasoggettivibilità di tali oggetti che sono indifferentemente riferibili a sé e agli altri e che hanno un'apparente coincidenza con le realtà extramentali? Se la comunicazione è reale, i segni in sé devono essere relazionali nel senso definito *ontologico.* La semi-autonomia del discorso e della vita sociale che appaiono di fronte alla realtà ed alla verità delle cose è spiegabile soltanto se si risolve la pertinenza dei segni all'ordine del relazionale in favore della relazione secondo il modo in cui la relazione ha esistenza. Il discorso è intrasoggettivo e gli oggetti della coscienza sono sociali, poiché i mezzi e gli strumenti del discorso e dell'oggettivizzazione sono come segno ontologicamente relazionali e non trascendentalmente, e così « non appartengono essi all'ordine del conoscibile assoluto, ma relativamente e strumentalmente » (33), cioè in modo

(33) *Tractatus de signis,* II, q. 6, 719a35-44, 722a11-37: « Voces per se solum significant ad placitum, per accidens autem ex consuetudine, quod est significare naturaliter

tale da poter manifestare in modi diversi dal loro essere obiettivo e dalla presenza o assenza fisica degli oggetti significati. L'identificazione dei segni come costituiti formalmente, e senza eccezione, da relazionali ontologici, inoltre, apre la strada all'inserimento, entro i nostri sistemi dei segni, di elementi della natura extramentale come tali, per il fatto che: 1) alcuni segni sono in sé correlativi fisicamente a ciò che essi significano (quando ciò che significano esiste fisicamente) (34), e 2) i segni intramentali possono essere, mediante il costume, assimilati al mondo naturale da parte di una comunità data — come *Lebensform* — e dotati a loro volta di un significato parzialmente extramentale.

Se non sono ontologicamente relazionali, i segni non appartengono all'ordine del conoscibile strumentalizzato, ma oggettivizzato. Essendo trascendentalmente relazionali come segni, le idee non meno delle parole sarebbero determinate dai loro oggetti, piuttosto che specificate e subordinate ad essi. Né sarebbero distinguibili dalla soggettività del conoscente. L'essere conosciuto apparterrebbe alla conoscenza e all'atto del significare, cosicché, sebbene vi possano essere segni fondati sul costume e sulla conoscenza, non vi potrebbero essere segni fondati sulla natura come qualcosa di conoscibile in se stesso mediante gli oggetti dell'esperienza: l'essere formato dalla mente e l'avere esistenza oggettiva sarebbero formalmente la medesima cosa (35). Qualsiasi necessità la comprensione umana pensasse di discer-

---

non ex se, sed solum respectu illorum, apud quos est nota consuetudo. Nec est inconveniens, quod eidem rei conveniant duo modi significandi secundum distinctas formalitates. Unde una sublata altera manet, et sic numquam est idem signum naturale et ad placitum formaliter, licet materialiter sint idem, id est conveniant eidem subiecto.

« Quod autem dicitur illud esse signum naturale, quod significat idem apud omnes, intelligitur de eo, quod est signum naturale simpliciter, quia natura est eadem apud omnes. Consuetudo autem est quasi altera natura, sed non natura ipsa, et ita significat omnibus, apud quos est consuetudo, non omnibus simpliciter, et sic est aliquid imperfectius in genere signi naturalis, sicut ipsa consuetudo est aliquid imperfectum in genere naturae ».

Vedi Appendice 2 di « Modern Logic, Animal Psychology and Human Discourse » (riferito in nota 30).

(34) Cf. Poinsot, *Tractatus de signis,* libro I, questione 2, esp. 656 b 20 ff. Quando ciò che è significato non esiste più, cioè quando un fossile è scoperto e compreso dal suo scopritore per ciò che è (ad esempio, parte di uno pterodattilo), così funzionando per significare ciò che non esiste, l'effettivo, formale segno della relazione attuale, non è autonomo ma nondimeno naturalmente (autonomamente) determinato al suo significato attraverso la relazione trascendentale (« l'osso di... ») su cui è basato: cf. *ibid.,* questione 2, 661 a 26-662 a 48; e questione 3, 668 b 4 - 670 a 8. E' in tal caso, penso, che l'equivalente conoscitivo delle due speci di relazione viene verificato nel modo più convincente.

(35) Proprio come avvenne per gli empiristi inglesi e i razionalisti europei. Si veda, in particolare, l'*Essay concerning human understanding* di John Locke, Introduzione, par. 8 (Fraser ed., Vol. I, p. 32): « Devo qui, all'inizio, scusarmi con il lettore per l'uso frequente della parola *idea,* che egli troverà in questo trattato. Essendo questo vocabolo quello che, penso, serve di più per rappresentare qualsivoglia *oggetto* della comprensione propria di chi pensa, io l'ho usato per esprimere tutto ciò che viene

inteso come *« fantasma, nozione, specie,* o *qualsivoglia oggetto in cui la mente possa essere esercitata nel pensare »* (Locke enfatizza).

Poinsot adopera il vocabolo *concetto* esattamente nello stesso modo in cui Locke usa il vocabolo *idea.*

Proprio nello stesso modo; eccetto una sostanziale differenza: grazie alla sua dottrina del segno come ontologicamente relazionale egli riesce ad evitare la conclusione solipsistica di Locke che le nostre idee (o concetti) siano identiche ai nostri oggetti: vedasi (in aggiunta a tale questione nel *Tractatus*) « The two approaches to language » (riferimento alla nota 9), nota in calce n. 26, pp. 875-876; e Appendice D del *Tractatus,* « Utrum voces significent prius conceptus an res » (« se le espressioni verbali significhino in primo luogo concetti o cose »), 104 b 31 - 108 a 33.

Così la questione è se una distinzione possa essere fondata fra le nostre idee, come oggetto nella nostra coscienza, e gli oggetti stessi che conosciamo. E' la definizione dei segni come ontologicamente relazionali seguita dalla prova che le idee sono segni (vedasi specialmente 694 b 7 - 696 b 15 nel libro II. Questione 1, come pure il discorso nel libro II, Questione 2), che mette in grado Poinsot di rispondere alla domanda in senso affermativo, un passo che apre la strada ad una ulteriore distinzione fra gli aspetti ed elementi dell'oggettività che dipendono dalla nostra coscienza sia per essere conosciuti sia per essere semplicemente quelli che dipendono dalla nostra coscienza soltanto per essere conosciuti. Ciò apre la strada alla possibilità di una conoscenza oggettiva includente qualcosa di ciò che le cose oggetto del pensiero sono in se stesse, una possibilità che l'analisi dei sensi « esterni » come poteri intuitivi riferiti alla cognizione di oggetti fisicamente presenti può specificare e fondare. Vedasi il *Tractatus,* libro III, Questioni 1 e 2.

La questione se tali cose come idee o concetti dovevano essere considerati come « i componenti del mondo » è stata dibattuta in tempi recenti (ad esempio nella « ipotesi di identità »), ma penso che le si possa dare facilmente una risposta affermativa. Ho sviluppato a questo riguardo, altrove, l'argomento e non vi ritornerò. Il lettore che vi sia interessato può consultare « Il riferimento del linguaggio al non-esistente », *Renovatio,* IX, n. 2 e 3 (aprile e settembre 1974), specialmente la parte II, pp. 283-310 (di prossima pubblicazione in inglese con il titolo « Discorso » in *The Thomist,* XXXIX, aprile 1975: e « Modern Logic, Animal Psychology and Human Discourse », Revue de L'Université d'Ottawa (prossimamente). Vedasi pure l'interessantissimo saggio di John Oesterle, « Another Approach to the problem of Meaning » in *The Thomist* VII (aprile. 1944), pp. 233-263. Specialmente (tenendo conto che la distinzione « del senso comune » fra parole e idee diventa la distinzione di Poinsot fra segni strumentali e formali), pp. 259-260: « L'insufficienza del segno strumentale, che negativamente dimostra la necessità del segno formale, può essere dimostrata. Ogni segno strumentale, per sua stessa natura, implica ambiguità. Ciò è quanto si intende per « interpretazione », poiché quel genere di segno — essendo soltanto strumentale — deve essere interpretato dato che può significare più di una cosa. Il segno strumentale dipende, per il suo significare, non da se stesso, ma dal significato che esprime. Pertanto è il significato espresso che deve essere comunicato. Ma ottenere il significato che il segno strumentale esprime, vuol dire andare al di là del segno strumentale stesso. Siccome, allora, il segno strumentale è soltanto l'espressione estrinseca del significato, non vi è nulla per evitare che il medesimo segno strumentale possa esprimere significati differenti. Se pertanto vi fossero soltanto segni strumentali, vi sarebbe ambiguità inevitabile, e quindi nessuna comunicazione sarebbe possibile; vi sarebbe soltanto un regresso illimitato di segni ambigui. La comunicazione, allora, dipende da segni formali, il che vuol dire che i segni strumentali, anche nel loro stesso essere segni, devono dipendere da segni formali.

Ciò può essere posto più chiaramente prendendo le parole come esempi di segni strumentali e di concetti (nozioni, idee) come segni formali. Le parole sono essenzialmente ambigue (il che, naturalmente, non è la stessa cosa di senza significato). Ogni parola, in quanto tale, non deve esprimere il significato che ha: questo è il senso *ad placitum.* Né deve ogni parola, come tale, esprimere soltanto quell'unico significato che può in un caso particolare esprimere. La stessa parola, o lo stesso

nere tra gli oggetti, sarebbe per forza il risultato del solo costume, come sosteneva Hume (36), o del costume unito a qualche nascosto meccanismo di comprensione che determina il pensiero secondo linee stabilite e prescritte da un ordine delle « cose in sé » come *assolutamente* (noumenalmente) diverse dagli oggetti presentati alla coscienza dalle nostre idee e discusse con i nostri simili attraverso le parole secondo la tesi di Kant (37).

La natura essenziale di ogni possibile significare si copre nella differenza tra relazione ontologica e trascendentale.

Comprendere le verità fondamentali del significare, di conseguenza, consiste nel dominare i complessi aspetti di questa differenza, verificandoli nella varietà dei segni e nei diversi punti di vista da cui possono essere considerati. Poiché, mentre non vi è un modo di classificare i segni, ma ve ne sono molti, ciascuno legittimato da un punto di vista critico, vi è un solo modo di definire i segni che non ammette reale alternativa quando si considera che cosa è in gioco nell'alternativa apparente.

JOHN N. DEELY

(Traduzione dall'inglese di Filippo Garrone)

---

gruppo di parole, possono significare varie cose; tutto dipende dal significato preciso che chi usa tale parola intende dare *attraverso* di essa. Né chi usa la parola dipende interamente dalla parola per ciò che egli desidera esprimere attraverso di essa; se fosse così, sarebbe anch'egli perduto nell'ambiguità. Ma egli sa ciò che intende significare con parole che possono essere ambigue per gli altri. Ciò implica che i concetti o le nozioni che egli esprime comportano qualche arbitrarietà rispetto alle parole stesse che le esprimono. Ma è pur sempre questo significato il concetto che egli intende comunicare mediante gli strumenti verbali a qualcun altro. Perciò la comunicazione è possibile soltanto grazie ai segni formali espressi strumentalmente e non mediante i segni strumentali da soli ».

(36) Vedasi il suo *Treatise of human nature,* edito da L. A. Selby-Bigge (Oxford; Clarendon, 1946; edizione originale 1739-40). Libro I, parte IV, sezione 1, p. 183, sezione 3, p. 223, *et alibi.*

(37) *La critica della Ragion Pura* di Kant è un tentativo programmato di elaborare sistematicamente la concezione moderna delle idee come relative soltanto trascendentalmente fondando in esse le strutture dell'oggettività, in un modo « rivelatorio » della natura della verità in rapporto con l'essere dell'oggetto. Poiché la possibile conformità dei concetti ad oggetti extramentali, dati dall'esperienza (includenti anche oggetti culturali indipendenti dalla mente solo *secundum quid* — nota 35), richiede la relazione come un fondamento ontologico indifferente, nel contenuto positivo, al suo fondamento, per la tradizione moderna che è fondata sulla negazione di tale ragione, l'approccio più consistente è appunto quello di « provare se noi non possiamo avere più successo nei compiti della metafisica, se supponiamo che gli oggetti debbano conformarsi alla nostra conoscenza » (*Critica della Ragion Pura,* traduzione di Kemp Smith, p. 22). Per un discorso più esteso di Kant in questa prospettiva e contesto, vedasi « The two approaches to language », pp. 893-897.

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo

Edoardo Benvenuto

Filippo Garrone

LIBRI

SAINT THOMAS MORE: « THE CONFUTATION OF TYNDALE'S ANSWER» - volume 8 of the Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More in 3 parts, edito da Louis A. Schuster, Richard C. Marius, James P. Lusardi and Richard J. Schoeck - Yale University Press, New Haven and London 1973, p. 1825.

L'edizione che la Yale University Press presenta della maggior opera di controversia di Tommaso Moro è in tre volumi: il primo e il secondo comprendono il testo del dialogo; il terzo raccoglie tre saggi introduttivi: uno sull'attività di controversista di Tommaso Moro, dovuto a Louis A. Schuster; un secondo saggio sull'ecclesiologia di Tommaso Moro, dovuto a Richard C. Marius, ed un terzo sulla personalità di un luterano inglese, contro cui Tommaso Moro polemizzò nella *Confutation,* Robert Barnes, dovuto a James Lusardi. Il terzo volume comprende anche un commento del testo e un glossario dell'inglese arcaico in cui la *Confutation* è scritta con la versione in inglese moderno. La edizione della *Confutation,* ancor più di quella della precedente *Responsio ad Lutherum* (volume 5 della Yale Edition), consente l'accesso a un Tommaso Moro non disponibile al pubblico. L'ultima edizione della *Confutation,* fatta dal Rastell, è del 1557; vi fu soltanto un inizio di ripubblicazione nel 1957, fatta dall'americano Frank Sullivan, dell'edizione del 1557. Il Lusardi ha perciò ragione di notare, in un'introduzione al testo, che la presente edizione « cerca di colmare un vuoto creato da quattro secoli di abbandono » (p. 1426).

Nella *Confutation* Moro replica alla risposta che il traduttore luteraneggiante della Bibbia in inglese, il Tyndale, aveva dato al *Dialogue concerning heresies* di Moro.

La lettura del dialogo mostra che ignorare questa, come le altre opere di controversia, rende impossibile comprendere la figura e l'opera di Tommaso Moro.

Invitato dal vescovo di Londra, Tunstal, a scrivere in volgare contro gli eretici le cui opere in inglese, stampate in Olanda, invadevano l'Inghilterra nonostante l'azione dei pubblici poteri, Moro aveva già pubblicato, prima della *Confutation,* e precisamente nel 1529, due opere in volgare: il *Dialogue concerning heresies* e la *Supplication of Souls.*

In quell'anno stesso Moro fu nominato Cancelliere. Oltre la sua abilità legale e la sua reputazione di umanista, la sua figura di portaparola laico dell'ortodossia cattolica era stata un titolo per la sua nomina alla più alta carica dello Stato. Con la convocazione del Parlamento del 1529, che avrebbe poi approvato l'Atto di Supre-

mazia, facendo del re il capo della Chiesa d'Inghilterra, Enrico VIII iniziava una doppia linea di approccio alla soluzione draconiana del problema posto dal suo matrimonio con Caterina d'Aragona: da un lato continuava la lotta contro gli eretici, dall'altro iniziava una legislazione anticlericale. La scelta di Moro, ortodosso ma sensibile al problema della riforma della Chiesa, era vista dunque dal re come una copertura di ortodossia alla politica anticlericale. Che Moro non accettasse la tesi del re sull'invalidità della dispensa papale dall'impedimento di affinità era noto al re; né Moro si faceva illusione sulla gravità del dissidio che opponeva Enrico VIII al papato. Se Moro accettò l'incarico di cancelliere, nonostante fosse chiara la gravità della divergenza ed egli dovesse avallare la politica anticlericale del Parlamento e comunicare i pareri delle Università favorevoli alla nullità del matrimonio di Enrico, l'unico motivo è legato al desiderio di Moro di proseguire con l'autorità di cancelliere l'opera iniziata come controversista. Moro scrisse ad Erasmo di ritenere che il suo cancellierato « involgesse gli interessi della Cristianità ». Ciò significava che egli intendeva lottare non solo con la penna, ma anche con l'autorità pubblica contro l'invasione dei libri eretici.

Era questo, in sostanza, che per diversi motivi Enrico VIII attendeva da Moro e ciò che Moro stesso si proponeva di fare. In realtà, l'intervento del potere secolare nella lotta contro il protestantesimo fu assai scarso durante il potere di Moro, ma non tanto, come giustamente sostiene lo Schuster contro il Chambers, perché Moro avesse dei dubbi sulla liceità dell'intervento del potere secolare nella lotta contro l'eresia, ma perché, in questo tempo, Enrico VIII cercava di ottenere l'appoggio dei protestanti e dello stesso Lutero alla tesi della nullità del suo matrimonio. Non vi riuscì; e fu perciò paradossalmente dopo il martirio di Moro che la reazione antiprotestante fu maggiore in Inghilterra.

Il Lusardi riporta un testo di Lutero che critica duramente Enrico VIII e ha parole di rispetto per Moro e Fischer, dopo il loro martirio: « Tutto ciò che il signor Rico *(juncker Heintz)* vuole, deve diventare un articolo di fede, per la vita e per la morte. Il dottor Barnes stesso mi disse che Moro e il vescovo di Rochester furono uccisi da Rico per queste ragioni, che essi non volevano accettare gli articoli che Rico aveva posti » (p. 1414). Queste parole che Lutero pronunciò dopo l'esecuzione di Barnes nel 1540 indicano bene quale fosse la posta in gioco: il ruolo di autorità suprema che Enrico VIII voleva attribuirsi nella Chiesa, un ruolo, in ultima analisi, di autorità dogmatica. Che Enrico VIII non giungesse sino alle conseguenze formali è dimostrato, paradossalmente, dal fatto che egli faceva impiccare e sventrare i cattolici come traditori e faceva bruciare i protestanti come eretici. Egli applicava cioè ai primi una pena di Stato e ai secondi una pena tradizionalmente inflitta nella Cristianità per un reato contro la fede della Chiesa. L'Atto di Supremazia era in realtà un atto di eresia che riguardava verità di fede come l'indipendenza della Chiesa dallo Stato e la suprema autorità del Papa sulla Chiesa. Il Concilio Vaticano I è la solenne conferma dogmatica della fede come *causa martyrii* di Moro. Sottolineando il carattere dogmatico della pretesa di Enrico VIII, Lutero aveva espresso bene, dal punto di vista protestante, che cosa veramente era posto in gioco con il *Supremacy Act*.

Tommaso Moro testimoniò contro l'eresia del *Supremacy Act* durante il processo e, poi, con la morte. Le sue parole conclusive, secondo cui egli moriva « fedele suddito del re, ma, prima di tutto, di Dio », affermavano che l'autonomia della Chiesa dallo Stato e il primato del Papa erano un dogma di fede. Con la soave ironia che l'aveva accompagnato durante tutta la sua vita e non l'abbandonò in morte, egli usò però le stesse parole che, ancora nell'antica fede, gli aveva detto Enrico VIII quando gli aveva consegnato, nel 1529, il sigillo

dello Stato: « obbedire a Dio e, dopo Dio, al re » (p. 1204). Le controversie sono dunque la polemica di Tommaso Moro contro l'eresia protestante, non contro la nascente eresia anglicana. Moro utilizzava lo spazio che tatticamente Enrico VIII gli concedeva: l'ortodossia antiprotestante era infatti per Enrico VIII il punto di partenza per affermare l'eresia anglicana.

Moro ritenne che la netta condanna dell'eresia protestante avrebbe fermato Enrico VIII sulla strada intrapresa. Il primo dei due volumi della *Confutation* venne scritto durante il cancellierato di Moro. Il primato non è perciò un punto essenziale della *Confutation,* benché esso fosse negato dai protestanti contro cui la *Confutation* è diretta. Il Lusardi nota che, in una lettera del 5 marzo 1534 a Cromwell, Moro afferma di aver tolto dalla *Confutation* quanto si riferiva direttamente alla polemica tra il re e il Papa. Ciò tocca particolarmente il nono libro, non compreso nell'edizione del 1533, ma pubblicato dal Rastell in quella del 1557. L'intenzione è di non svolgere la controversia a favore del primato, pur direttamente affermato (« Cristo fu egli stesso un capo noto sulla sua Chiesa... e successivamente egli pose Pietro quale suo successore, capo e pastore guida per nutrire e governare tutto il suo gregge dopo la sua morte, e così poi i suoi successori posteriormente », p. 1010 / 16 - 21): egli dichiara « di non voler disputare in questo momento con essi (i protestanti) su questo punto ».

In una lettera a Cromwell, prima del suo arresto, Moro dichiara di non aver dapprima creduto al primato papale come di diritto divino, ma di essersi poi ricreduto dopo la dimostrazione che ne era stata data da Enrico VIII nella *Assertio Septem Sacramentorum.* Sicché, da allora, ciò era stato per lui una verità di fede.

Moro sostiene nella *Confutation* che un Papa può essere deposto, non solo per eresia, ma anche a causa di « incorreggibilità e mancanza di emendamento » (p. 590 / 14 - 15), ossia per motivi morali; vede tuttavia un'autorità ecclesiastica, il concilio (escludendo positivamente i poteri secolari), come la sola in grado di dichiarare decaduto un Papa. Ciò era dottrina comune nel Medioevo. Ancor prima della riforma gregoriana un'elezione simoniaca era dichiarata nulla. Inoltre il concilio di Costanza aveva, fuori di queste motivazioni, dichiarato decaduti tre Papi, senza risolvere la questione della legittimità.

L'approvazione dell'appello « dal Papa al concilio » fatta da Enrico VIII è formulata da Moro nella già citata lettera al cancelliere Cromwell; ma questa approvazione sembra piuttosto data per condurre la corona inglese a paragonarsi a tutta la cristianità, piuttosto che per sostenere, come opina il Marius, che « un concilio potesse fare quel che voleva con un Papa » (p. 1306).

L'affermazione del primato papale è troppo netta in Moro perché la si possa iscrivere nel campo conciliarista.

Il Marius tende a ridurre le affermazioni di Moro circa il contenuto del primato. Moro afferma che la Chiesa romana non ha mai errato; ma il Marius, solo dal fatto che quest'affermazione non è poi svolta, deduce che Moro non conosce una dottrina dell'infallibilità papale e nemmeno una dottrina circa il ruolo dogmatico del papato nella Chiesa. Di più, poiché Moro afferma che un Papa può correggere *un* vescovo, il Marius conclude che egli non può governare l'episcopato nel suo insieme e che Moro nega l'autorità del Papa sul corpo dei vescovi.

La *Confutation* non è rivolta alla dottrina del primato papale; anzi, come apertamente dichiara nel libro nono, Moro non vuole trattare questo punto. Ciò spiega la limitazione delle affermazioni dottrinali, che si riducono al carattere di diritto divino e alla dimensione universale del primato. La *Confutation* è rivolta all'insieme dell'eresia protestante ed ha come problema centrale la *visibilità della Chiesa.*

La qualificazione che Moro dà della Chiesa è piuttosto un'indicazione che

una vera definizione. Risponde alla domanda *chi* è la Chiesa piuttosto che alla domanda *che cosa* è la Chiesa: « La Chiesa autentica è il popolo cattolico comunemente conosciuto (clero, laici e popolo) e tutti coloro che, qualunque sia la loro condotta, sono uniti e insieme professano l'una vera cattolica fede, unitamente a tutti gli antichi e santi dottori, unitamente a tutto il buon popolo cristiano che ha vissuto nei quindici secoli antecedenti, contro tutta la furia degli errori eretici » (pp. 480 / 35 - 481 / 5).

In sostanza, l'argomento è lo stesso di Ireneo contro gli gnostici: è il vincolo di successione quello che stabilisce l'identità del soggetto.

Nell'identificazione di Moro la successione apostolica in senso proprio è vista all'interno della continuità ecclesiale. L'elemento dottrinalmente identificante è dato dalla professione di fede e dalla comunità di tale professione con quella dei « dottori e santi ». Il perfetto cristiano è un criterio di legittimazione dell'identificazione del *corpus Christianorum*. L'ampiezza del criterio di identificazione (il popolo di Dio come tale) ha un fondamento anche nelle ragioni di controversia: Moro afferma la visibilità della Chiesa proprio facendo appello anche a quel laicato, che i riformatori intendevano emancipare dal dominio del clero. Mezzo necessario di salvezza per la predicazione della fede e per l'erogazione dei sacramenti. la Chiesa non può non essere pubblica e visibile. ponendo ad ogni uomo, con la sua stessa esistenza, il problema della salvezza ed offrendone la via.

La concezione che Moro ha della Chiesa è centrata sullo Spirito Santo. L'elemento visibile è sostenuto da un elemento segreto, che è lo Spirito Santo. Senza citare S. Tommaso, Moro raggiunge la sua tesi che la nuova legge non consiste principalmente nella Scrittura, ma nella grazia dello Spirito Santo.

Mosé ha dato la legge per iscritto, Cristo no. E' lo Spirito, non la parola scritta per se stessa che istruisce interiormente sia il clero sia il laicato e conduce entrambi nella verità salvifica (p. 263 / 19 - 25). La Scrittura è vista così come un elemento di salvezza affidato alla Chiesa: l'inerranza della Scrittura appartiene ad essa in quanto mezzo di salvezza e, sotto questo aspetto, essa è conosciuta mediante la Chiesa. E' la Chiesa infallibile che offre la Scrittura come inerrante. E' la presenza dello Spirito Santo nella Chiesa la condizione radicale dell'accettazione e comprensione dei mezzi di salvezza e dunque della Scrittura.

Moro cita più volte la celebre espressione agostiniana: « *evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae moveret auctoritas* ».

Proprietà della Chiesa sono l'infallibilità e l'indefettibilità: costituita dall'effusione dello Spirito Santo, la Chiesa non può venir meno al suo compito di comunicare l'opera di Cristo, la Rivelazione, la Redenzione e i mezzi oggettivi (Scrittura, Tradizione, Sacramenti) in cui essa è incorporata.

La Chiesa, se è necessaria alla salvezza, non può allora venir meno né nel campo della dottrina né in quello della vita.

Moro cita due testi della Scrittura: Giovanni 16, 13, che pone l'infallibilità in relazione con lo Spirito Santo (« *ille Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem* »), e Matteo 28, 20, che pone l'indefettibilità in relazione con la presenza del Cristo nella Chiesa (« *ecce vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi* »). Come potevano i protestanti conciliare con questi testi le loro tesi di un'« assenza » della vera Chiesa, per nove secoli, da papa Gregorio I alla riforma?

Sottolineando il ruolo dello Spirito Santo nell'appropriazione da parte della Chiesa della verità rivelata in Cristo, Moro è in grado di sottolineare la crescita e, quindi, il mutamento della dottrina della Chiesa.

Lo Spirito Santo può insegnare alla Chiesa delle verità che non sono direttamente nella Scrittura (p. 365 / 30 - 32). Possono cambiare le pratiche nella Chiesa, possono essere manifestati nuovi aspetti della verità. Ma le verità rivelate da Dio non sono mai in

contraddizione tra di loro: le nuove verità non contraddicono le antiche. Inoltre le nuove manifestazioni della Rivelazione sono così vitalmente connesse a tutto l'ordine della fede da guadagnarsi facilmente il consenso della Chiesa. Moro mantiene in questo modo, con la dottrina della presenza dello Spirito Santo nella Chiesa che manifesta nuove verità senza contraddire le antiche, l'inerranza della Chiesa e la possibilità di innovazioni sia nella prassi sia nella dottrina. La formula della continuità è più ampia dell'*eodem sensu, eadem sententia* di S. Vincenzo di Lerins, e rende maggiormente il concetto della crescita vitale, rispetto all'immagine, di tipo logico, dell'esplicazione dell'implicito.

L'ispirazione dell'ecclesiologia di Moro è patristica e, soprattutto, agostiniana. E' invece assente, salvo per quanto era ormai divenuta un patrimonio corrente, l'influenza dei grandi scolastici. E' forse dal carattere prevalentemente biblico-patristico della formazione di Moro che deriva il suo minor interesse per i problemi specificamente istituzionali della Chiesa, assai più avvertibili, ad es., negli scritti contemporanei di controversia di John Fischer. Si può tuttavia notare che, di fronte alla contestazione radicale di tutta la tradizione cattolica e di tutta la dottrina tradizionale della Chiesa, la teologia medievale offriva modelli meno immediati della teologia patristica e in particolare della teologia agostiniana. Sotto molti aspetti, la polemica antiluterana ricordava la polemica antidonatista: la dottrina della *Ecclesia societas sacramentorum* di Agostino poteva ancora valere come punto di riferimento nella controversia antiprotestante. Inoltre il riferimento alla patristica e ad Agostino era richiesto dallo stesso modo in cui, dopo il *De captivitate babylonica* di Lutero, i protestanti ponevano il problema ecclesiologico, sostenendo la tesi dell'« assenza » della Chiesa dopo l'età patristica. Inoltre Agostino era il padre più citato dai riformatori. Il fascino di Moro come controversista sta nel fatto che la sua indipendenza dalle scuole teologiche gli suggerì una ripresentazione dell'ecclesiologia biblica e patristica di grande qualità ed efficacia. Moro voleva condannare il protestantesimo proprio in nome di quella Chiesa dei Padri cui i riformatori si richiamavano. Egli offrì dunque la sua penna ai Padri e ne venne fuori la confutazione della riforma in un linguaggio che era tutto modellato sulla Scrittura e sui Padri e metteva in parentesi l'eredità della Scolastica medievale.

Del resto, pur senza saperlo, Moro raggiungeva, in punti essenziali del suo pensiero quali il ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa o il rapporto tra Chiesa e Scrittura, la posizione di Tommaso d'Aquino.

La pubblicazione degli scritti di controversia di Moro inizia dunque un nuovo capitolo negli studi moreani, finora prevalentemente centrati su *Utopia* o sulla biografia politica di Moro. In particolare un libro come quello di Germain Marc'hadour su « More et la Bible » (1969), ripreso dal Marius nell'introduzione al presente volume, sembra indicare il tipo di nuovi studi che quest'edizione delle opere di controversia offre la possibilità di aprire.

G. B. B.

RICARDO GARCIA VILLOSLADA: « MARTIN LUTERO » - vol. I: « El fraile hambriento de Diòs », pp. 582; vol. II: « En lucha contra Roma », pp. 581 - B. A. C., Madrid 1973.

Il padre Garcia Villoslada ci offre un'impegnativa biografia di Lutero, la più importante uscita ad opera di un cattolico dopo la « *Die Reformation in Deutschland* » del Lortz. L'autore rifiuta tutte le letture della biografia di Lutero che puntino su un'interpretazione puramente soggettiva del personaggio. Respinge la teoria della « cor-

ruzione morale» del Denifle (I, pp. 256-264), pur riconoscendo la qualità della sua erudizione e il merito di aver reso impossibili le spiegazioni apologetiche offerte dalla tradizione luterana; rifiuta l'analisi psicoanalitica applicata a Lutero di P. Smith e quella psichiatrica di P. Reiter, così come la più recente, ancora psicoanalitica, di E. Erikson (I, pp. 265-275). Segnala il limite della biografia di H. Grisar, la più imponente biografia cattolica dopo quella di Denifle, nella sua lettura prevalentemente psicologica. Come il Lortz, egli segue una lettura oggettiva, storico-teologica, della vita e dell'opera di Lutero; ma rigetta la tesi del Lortz, che dipinge a colori eccessivamente foschi la condizione della vita ecclesiale in Germania prima della riforma protestante e sostiene che la dottrina sulla giustificazione *sola fide*, come era intesa nell'intuizione originaria di Lutero, era una dottrina che poteva rimanere nei limiti dell'ortodossia cattolica: Lutero ritenne che invece essa fosse incompatibile con essa, e interpretò il cattolicesimo come pelagianesimo (I, p. 291). Questa tesi storica del Lortz ha avuto come conseguenza la convinzione che fosse componibile l'intuizione originaria del luteranesimo con il cattolicesimo. Come questa tesi sia andata innanzi da allora, si può vedere nel volume 9 del corso di teologia *Mysterium Salutis* (cf. Renovatio, 1975, n. 3, pp. 348-354).

Il Garcia Villoslada ha il merito di darci un'interpretazione teologico-storica di Lutero, che rimane fedele, in sostanza, all'interpretazione che, dell'esatto peso delle tesi luterane, diedero sia Lutero stesso sia i cattolici.

L'autore nota come il concetto del Dio di timore, proprio del Lutero giovane e presente poi nel sistema del Lutero maturo nella dialettica tra *Deus absconditus* e *Deus revelatus*, non si fondava sulla dottrina spirituale insegnatagli nel convento degli agostiniani. La tradizione spirituale sapeva come rispondere alle tentazioni di disperazione che pesavano sul giovane monaco: il Garcia Villoslada cita al riguardo un testo di Herp (I, p. 298). La tentazione aveva la sua base oggettiva nel temperamento di Lutero e nel concetto di Dio proprio del nominalismo: un Dio concepito in chiave irrazionalista e volontarista, e perciò inaccessibile alla comprensione dell'uomo (I, p. 294). Lutero non era un uomo di preghiera: non recitava tutta la settimana le ore canoniche, e assolveva in un solo giorno a tutto l'obbligo così cumulato (I, p. 303). La preghiera stessa diventava così un'opera esteriore, non un momento di vita interiore.

L'« intuizione della torre» è intesa dal Garcia Villoslada come un qualcosa di diverso dal carattere salvifico (e non vendicativo) della « *justitia enim Dei in eo rivelatur* » di Rom 1, 17. Essa è intesa come l'affermazione della « passività assoluta dell'uomo, senza possibile collaborazione con Dio, nell'opera della giustificazione» (I, p. 311), tesi che è incompatibile con la tradizione e l'ortodossia cattolica. Con ciò lo storico si distingue da quei teologi, come L. Bouver e H. Küng, che, seguendo il Lortz, sostengono il carattere cattolico della primitiva intuizione di Lutero.

Nella disputa di Heidelberg (1517) l'« intuizione della torre» ha già trovato un principio di sistemazione teologica mediante l'identificazione tra il peccato originale e la concupiscenza: poiché questa sussiste nell'anima anche dopo il Battesimo, ogni uomo rimane realmente peccatore e la giustificazione non può consistere che nella non imputazione del peccato. Il sistema luterano è già dunque perfetto nel suo principio costitutivo: la giustificazione per fede fiduciale, l'*articulus stantis seu cadentis Ecclesiae*, nel 1517. Quest'insegnamento, egli scriverà nel 1536, « è un raggio che è sufficiente a distruggere tutto il papato, cioè la messa privata, le opere giustificatorie, il purgatorio, la vita monastica, l'invocazione dei santi, i pellegrinaggi» (I, p. 362). Il principio formale della teologia luterana è già contenuto nel *Commentario ai Romani*, che è del medesimo tempo: « Il nostro bene è nascosto, e così profondamente, che è nascosto sotto il suo contrario. Cioè, tutta l'affermazione del nostro bene

(è nascosta) sotto la negazione del medesimo, cosicché la fede abbia fondamento in Dio, che è essenza negativa, ed è bontà, sapienza e giustizia, che non si può possedere né raggiungere se non mediante la negazione delle nostre affermazioni » (I, p. 363). (Possiamo dire che la caratteristica dell'approccio luterano è l'uso dialettico della teologia negativa: esso è espresso formalmente qui, all'inizio della sua azione, e lo si troverà detto con eguale chiarezza nell'introduzione a tutte le opere latine scritte nel 1545, un anno prima della morte). Qui è la *theologia crucis* luterana, negazione formale della teologia naturale e, quindi, di ogni *theologia adfirmationis.* Nella tesi 22 della disputa di Heidelberg è detto che « quella sapienza che indaga, fondandosi sulle opere (cioè per mezzo della ragione), gli attributi invisibili di Dio, gonfia, accieca, indurisce » (I, p. 364). Non diversamente parlerà Lutero della *theologia crucis* nel 1525, in occasione della controversia con Erasmo: « La fede versa circa le cose che non si vedono. Pertanto, perché ci sia fede, si richiede che tutto quanto è oggetto di fede sia nascosto. E il nascondimento più grande si ha quando si presentano le cose sotto un aspetto, un senso e un'esperienza di senso ad esse contrario. Così Dio, quando vuole vivificare l'uomo, lo uccide; quando vuole giustificarlo, lo fa reo; quando vuole innalzarlo al cielo, lo conduce all'inferno » (I, p. 365). Questa è la meta - teologia di Lutero: l'uso dialettico della teologia negativa. La giustificazione mediante la negazione delle opere buone, il principio formale della teologia luterana, è una perfetta applicazione di tale uso. Ma ciò mostra chiaramente che Lutero era già, nel 1517, in possesso degli elementi fondamentali della sua teologia, anche se non ne aveva ancora tratto tutte le conseguenze. Il mettere ben in rilievo l'esistenza di una maturità delle tesi essenziali di Lutero già prima della controversia sulle indulgenze è uno dei meriti maggiori dell'opera del Garcia Villoslada. Le conseguenze seguono rapidamente: già nella controversia di Lipsia con Eck, Lutero nega il diritto divino del primato romano ed anche l'inerranza dei Concilii ecumenici.

Nel 1520 appaiono due scritti di Lutero: l'opuscolo rivolto « alla nobiltà cristiana della nazione germanica sulla riforma dello Stato cristiano » in tedesco e il « *De captivitate babylonica Ecclesiae* » in latino. In questi due testi le deduzioni ecclesiologiche dal principio della giustificazione *sola fide* sono compiute interamente. In questi due scritti si manifestano il talento politico e la potenza storica di Lutero. Il riferimento all'anticlericalismo e antiromanismo radicale latente in Germania, come in tutta la cristianità, si allea con una precisa scelta politica; quella a favore dei principi. Così, da un lato, parlando un tedesco popolare e ponendo in forma di intransigenza spirituale e cristiana un assoluto radicalismo antiecclesiastico, Lutero si fondava sul sentimento delle classi medie e sugli uomini di cultura anche ecclesiastica, e si associava tutto quel mondo laico che la stampa faceva ormai protagonista diretto dei dibattiti teologici; ma, d'altro lato, egli mostrava anche chiaramente di non voler dare un esito anarchico alla propria azione, ma di voler in realtà portare a compimento i programmi antiromani e antipapali che erano parte della tradizione tedesca, e non soltanto tedesca. In sostanza Lutero offriva una base nuova, più radicale, a tutte le rivendicazioni del potere politico su quello ecclesiastico: egli forniva al potere politico una giustificazione ideologica (il ritorno alla Scrittura). tesi assai popolare nel clima suscitato dalla scoperta umanista dei classici e dalla diffusione della nuova cultura a mezzo della stampa, e un supporto popolare: le classi colte cittadine, i nuovi lettori di libri.

Lutero creò il volgare tedesco con la traduzione della Bibbia e usò della stampa come di un'arma. In questa superiore strategia sta la sua forza: una strategia non elaborata a tavolino, ma guidata da un'intuizione strategica e da un senso tattico che fa di Lutero il primo dei moderni rivolu-

zionari (portatori di una sintesi di ideologia e di prassi).

Il Garcia Villoslada non ci offre una biografia politica di Lutero. Tuttavia proprio perché non ha una tesi globale, apologetica o critica da difendere, egli finisce con il seguire la dinamica concreta di Lutero mettendone di fatto in luce la superiorità politica su tutti gli avversari.

Il paradosso di Lutero sta nel fatto che a questa ricchezza di intuizione storica e di prassi politica corrisponde una poverissima teologia; eppure è proprio questa che costituisce l'interesse ultimo di Lutero, la base della sua sincerità personale che spesso e giustamente il Garcia Villoslada riconosce. La prassi in Lutero è poderoso istinto, ed è la sua grandezza; la teologia è povera, iterativa, ed è pure l'oggetto immediato della sua coscienza. Ma la frattura tra l'intuizione pratica (compresa la dimensione ideologica) e le motivazioni personali sembra comune ad altri grandi operatori pratici dell'età moderna. Lutero si muove sempre nella grande crisi con l'occhio attento ai due fattori politici su cui egli doveva contare: l'opinione pubblica delle classi colte ed i principi tedeschi. Egli sa anche fare le scelte di crisi, i compromessi necessari. Ogniqualvolta la « causa del Vangelo » può divenire, agli occhi dei principi, la causa dell'anarchia, Lutero è pronto a schierarsi con tutto il suo prestigio a fianco dell'autorità: ciò appare nei disordini promossi da Bedenstein a Wittemberga durante il soggiorno di Lutero alla Wartburg dopo l'editto di Worms, ed in modo ancor più chiaro durante la sollevazione anabattista. Insomma, Lutero pone sopra ogni altra considerazione la sua alleanza con i principi tedeschi ed il suo inserimento nella tradizione tedesca antiromana e antipapale.

Lutero sa anche usare della pressione dell'opinione pubblica sui principi per indurli a non fare compromessi con il potere imperiale e soprattutto con quello papale. Questa pressione di Lutero appare nel misto di condiscendenza tattica e intransigenza strategica che guida i suoi rapporti con i principi tedeschi in tutte le diete imperiali, da quella di Augusta all'ultima dieta di Spira (1544), che rappresenta la sua decisiva vittoria su Carlo V. La sua intransigenza su ogni compromesso è una pressione oggettiva sui principi protestanti, i quali sanno che solo Lutero può conferir loro quella legittimità di governatori assoluti della Chiesa cui ambiscono. Così Lutero riesce a bloccare di fatto ogni tentativo di accordo di Carlo V con i principi divenuti, dopo la prima dieta di Spira, « protestanti », e a far sì che Carlo V debba passare di concessione in concessione, sino a giungere addirittura, nell'ultima dieta di Spira, a porsi contro il papa e ad accettare l'idea di un concilio nazionale tedesco convocato dall'imperatore e a cui il papa non sia rappresentato. La riforma in realtà poteva nascere soltanto dove trovava una situazione politica favorevole, cioè dove essa poteva giocare sulla ipotesi di un cristianesimo non ecclesiale e « spirituale » (il che accadeva un po' dappertutto: il Garcia Villoslada nota giustamente il fenomeno che egli chiama del « paolinismo », in riferimento alla Spagna, e considera come una eredità umanistica ed erasmiana, cf. II, p. 507). La scelta dei principi ebbe così un'importanza decisiva. Va inoltre tenuto conto dell'esistenza dei centri tradizionali di cultura teologica: la Sorbona e Lovanio ebbero un ruolo decisivo nella resistenza al luteranesimo. Ma dove si poté realizzare l'alleanza tra cultura umanistica, nuove classi e principi, la riforma luterana ebbe la meglio.

Il Garcia Villoslada ci pone dinanzi la creatività pratica di Lutero, la sua appartenenza alla storia politica più che alla storia della Chiesa. E lo fa anche perché mostra la decadenza degli interessi spirituali di Lutero: lentamente il *porro unum* della sua attenzione personale passa dall'articolo della giustificazione per fede fiduciale all'odio al papato. L'odio al papato cresce nel Lutero senescente, diviene addirittura ossessivo. Lutero non conosce più che il registro scurrile e mostruoso per parlare del papa: dove

la parola non è più sufficiente, ricorre al disegno di Cranach, cui egli stesso indica i disegni dell'umorismo orrido e stercorario. La frattura tra la sua coscienza e la sua opera si manifesta nel suo non riconoscersi in essa. Wittemberga diviene l'oggetto abituale delle sue invettive: egli cerca di fuggire da essa, e vi torna costretto e malvolentieri.

Egli ha distrutto il potere del papato in tanta parte della Germania e dell'Europa, ha colto successi che, nell'epoca della tesi sulle indulgenze, era veramente « follia sperare ». Ma ciò che compare dinanzi al vecchio Lutero è la verità della sua opera: una cristianità corrotta e distrutta.

Il Garcia Villoslada ha considerato con tanta oggettività tutti gli aspetti del suo errore, da rendere impossibile al lettore un'eliminazione arbitraria di qualcuno di essi. L'opera di Lutero non appare un'opera cristiana: in lui si rivela in pienezza quella radicale ambiguità che, secondo le parole di Thomas Mann nel « Doktor Faustus », caratterizza essenzialmente le grandi figure del germanesimo. Una *paideia* spirituale della persona non è più possibile dopo Lutero, e solo il pietismo tenterà, quasi due secoli dopo, di reintegrare una dimensione mistica e spirituale in questo cristianesimo protestante, divenuto, proprio per la dialettica dei contrari, tutto esteriore perché pensato come tutto interiore. In Lutero rimane tuttavia un sentimento religioso cristiano, che si manifesta, con potenza di linguaggio, nel sermone, nella traduzione e nell'inno: un sentimento autentico, solitario, ma al tempo stesso corale, capace di essere trasfuso in altri, senza vincere mai la propria radicale solitudine. Lutero, se non appartiene alla storia della mistica e della pietà cristiana, appartiene certamente alla storia del sentimento religioso cristiano.

Il Garcia Villoslada ci ha dato una biografia di Lutero che evita l'unilateralità delle biografie di controversia, come quella del Denifle e del Grisar, e delle biografie apologetiche, quale ad esempio l'infelice tentativo del Lortz, causa purtroppo di confusione anche sul piano dottrinale e punto di partenza di un ecumenismo riduttivo ed a senso unico. Il Garcia Villoslada ha considerato tutti gli aspetti di Lutero, valutandoli separatamente e dandone ogni volta un giudizio attento ed equilibrato. Vorremmo che questa biografia avesse una traduzione italiana, onde evitare i gravi pericoli della « luterofilia » che certo non mancano tra di noi. Un solo appunto vorremmo fare al Garcia Villoslada. La sua parzialità verso Carlo V raggiunge il patetico e, in qualche punto, esclude l'equanimità anche nel giudizio circa i papi: è possibile, ad es., tacere del tutto il sacco di Roma? In realtà l'imparzialità del Garcia Villoslada narratore rimane anche in questo caso, nonostante le concessioni verbali: egli mostra che Carlo V in sostanza non affrontò mai veramente il problema luterano, si accontentò di dichiarazioni di principio, fece tutti i compromessi possibili con i prìncipi luterani: il « recesso » dell'ultima dieta di Spira, che condusse Paolo III a condannare l'imperatore e Lutero a lodarlo, era un vero compromesso sui prìncipi.

L'eresia protestante fu imposta ovunque con la violenza su coloro che volevano rimanere fedeli alla Chiesa Cattolica, mentre i ceti popolari furono trascinati verso un cambio di religione senza che essi lo sapessero o volessero. Lutero trovò ogni mezzo per giustificare la condotta violenta dei principi sia verso l'imperatore sia verso i cattolici dei loro Stati. L'egemonia storica non poteva fare a meno di violenza e la usò, in Germania, come in Inghilterra e altrove. Il sacro romano imperatore avrebbe dovuto garantire la libertà della Chiesa, almeno come minoranza, all'interno degli stati protestanti. Questo principio fece parte del « recesso » della dieta di Augusta (1530) al punto dodici, ma non fu mai applicato e venne poi posto da lato dal compromesso di Norimberga e quindi definitivamente abolito dalle clausole segretamente negoziate dall'imperatore con i protestanti nel « recesso » di Ratisbona (1541). La guerra con il Turco causa dei com-

promessi, ma non fu in realtà mai combattuta. In quegli anni l'unica guerra di Carlo V fu la guerra dinastica con Francesco I. Del resto, il sacro romano impero era poco più che una *fictio juris* e le sovranità dinastico-territoriali erano ormai l'unica realtà europea. La Chiesa Cattolica si salvò con le sue forze, non per la protezione del sacro romano imperatore, la cui politica tedesca fu in concreto una politica di puri compromessi, in funzione dell'interesse dinastico europeo degli Asburgo. Lo spossessamento violento dei cattolici fu poi accettato successivamente dalla storiografia, in nome delle ideologie succedute al protestantesimo, come un atto del principio di libertà, anche se era avvenuto con la violenza. Ma libertà ed economia storica si erano identificate nella coscienza europea che seguiva al tramonto della cristianità: sino a che proprio in Germania, dove era nata, si consumò, nel secolo XX, la crisi totale dell'Europa, ex-cristianità.

G. B. B.

ERNEST LEE TUVESON: « REDEEMER NATION » (the idea of American's Millenial Role) - The University of Chicago Press (2.a ed.) - Chicago 1974, pp. 231.

Questo libro serve a dimostrare che la teologia politica, lungi dall'essere una recente forma di pensiero, è una possibilità latente, come deviazione dall'autenticità cristiana, in tutti i tempi della Chiesa; e che in particolare essa è implicata inestricabilmente nel protestantesimo.

L'autore di questo libro intende dimostrare l'esistenza di una ripresa della lettura millennialista dell'Apocalisse come diretta conseguenza della riforma protestante. La maggiore obiezione alla tesi della Riforma era la « latenza » della Chiesa dall'epoca dei Padri sino alla Riforma. Non è ammissibile che la Chiesa di Cristo possa diventare la sinagoga di Satana se tale possibilità non è fondabile sulla Scrittura. Fu l'Apocalisse ad offrire alla controversia riformata la migliore risposta: la donna vestita di sole che, dopo aver dato alla luce un figlio, deve rimanere nascosta nel deserto per 1260 giorni (cap. XII dell'Apocalisse) è la Chiesa stessa. Poiché un giorno è un anno nel computo profetico del tempo, si deduce che il tempo oscuro della Chiesa sarebbe durato 1260 anni. Se questo tempo di latenza ecclesiale, come i protestanti affermavano, era cominciato da quando il papato aveva ottenuto il predominio, allora si poteva concludere che la vera Chiesa era stata restituita con la Riforma. La caduta di Roma - Babilonia era avvenuta con la Riforma. Apocalisse 19,20 era stato compiuto, come evento storico, con il protestantesimo.

Così la necessità di fondare il protestantesimo come evento voluto da Dio e preannunciato nella Scrittura obbligava gli esegeti protestanti ad abbandonare l'interpretazione spirituale e simbolica dell'Apocalisse divenuta tradizionale nella Chiesa dopo Agostino ed a stabilire invece un senso profetico-letterale che legittimasse la loro posizione ecclesiastica. Era così indicata una trama di eventi storici che manifestava e realizzava al tempo stesso l'Apocalisse come profezia. Ma in questo modo era aperta una via alla lettura storica anche del millennio.

La prima manifestazione del nuovo millenarismo è offerta dal movimento chiamato « la Quinta Monarchia »: il nome dice riferimento alla successione dei regni annunziata in Daniele. In un sermone predicato nel 1654 da Thomas Goodwin la profezia è interpretata nel senso letterale: un potere politico mondiale sarà dato ai Santi. Il piano descritto dall'Apocalisse è la conquista che il Cristo fa del suo regno. La vittoria è già situata in questa

terra e in questo mondo; è una vittoria politica, non una trasformazione cosmica. Un passo innanzi è compiuto in uno scritto di Richard Baxter, un teologo inglese non conformista, il quale, dopo aver in un primo momento sostenuto la tesi agostiniana, muta, in uno scritto del 1691 *The Glorious Kingdom of Christ described and clearly vindicated,* la sua posizione e sostiene una nuova versione del millenarismo, che il Tuveson chiama *millennialismo.* Il millennio simbolizza in questo pensiero « il trionfo del vero spirito cristiano e non la discesa (del Cristo) dal cielo » (p. 37). Secondo il Baxter il regno di Dio cresce per gradi. L'opera del Cristo è come quella di un medico: egli consegna il Regno eterno al Padre solo dopo che l'opera sia compiuta. E la « cura » avviene non con mezzi miracolosi, ma usando l'opera degli uomini e le loro istituzioni. Il millennio viene interpretato come una « santa utopia », come la realizzazione intrastorica del Regno di Dio.

Il millennialismo è l'espressione biblica del concetto di progresso secolare. Quest'idea si sviluppa in Inghilterra prima di trovare i suoi sviluppi in America. Il *Paraphrase and Commentary of New Testament* pubblicato da Daniel Whitby nel 1701 interpreta la prima resurrezione nel modo simbolico dei millennialisti. Il piano di Dio è quello di compensare i martiri non in una maniera sontuosa e « carnale », ma mediante un progresso sociale che elimina le antiche ingiustizie. E' in questa prospettiva che il Blake scrive: « *I will not cease from mental flight/ nor shall my sword sllep in my hand/ till we have built Jerusalem/ in England's green and pleasant land* ». Un pastore non conformista inglese, Moses Lewman, nel suo *Paraphrase and Notes upon Revelation* (1737) interpreta il millennio apocalittico come « giorni di pace e di trionfo, di prosperità esteriore e di santità interiore, quando virtù ed innocenza saranno sul trono, il vizio e gli uomini viziosi privi di potere e di stima pubblica ». Questi sono i giorni « profetizzati nella Scrittura e promessi alla Chiesa di Dio » (p. 44). Il Lewman cerca i paralleli storici delle sette coppe dell'Apocalisse. La prima coppa è vista come la crisi dell'impero carolingio di origine papale; la seconda come il fallimento delle Crociate; la terza è la guerra fra Guelfi e Ghibellini; la quarta è lo scisma d'occidente e la caduta di Costantinopoli; la quinta è la Riforma protestante, la « seconda Redenzione »; la sesta, che deve venire, indica l'invasione degli stati papali; la settima è l'avvento del millennio (p. 46).

Era inevitabile che gli eventi politici fossero visti nella luce dell'instaurazione del millennio. Se la bestemmia della Bestia era il potere papale, la distruzione del potere papale da parte della Rivoluzione francese poteva essere un segno di prossimità del millennio. Un pastore scienziato, il Priestley, affermò su questa base la necessaria vittoria della Rivoluzione, fece notare che i 1600 stadi coperti dal sangue che viene pressato corrisponde all'ampiezza degli stati papali, e si dichiarò d'accordo con una idea attribuita anche ad Isaac Newton, secondo cui il « partito anticristiano », cioè il papato, che ha corrotto per tanto tempo la Cristianità, sarà distrutto dalla vittoria degli infedeli prima che la Chiesa delle origini possa essere restaurata. Con Jonathan Edwards le idee millennialiste si propagano negli Stati Uniti. Per Edwards vi sono quattro « venute » di Cristo giudice: la prima è la distruzione di Gerusalemme; la seconda è il castigo sui pagani persecutori; la terza è la distruzione dell'Anticristo (cioè la riforma protestante che « distrugge » il papato); la quarta è l'ira divina su tutti coloro che rifiutano Dio. I « nuovi cieli » e la « nuova terra » indicano ciascuna e l'insieme di queste quattro venute, perché in ognuna di esse « vi è la fine del vecchio cielo e della vecchia terra, e l'inizio dei nuovi, cioè la fine di uno stato temporaneo di cose e il principio di un ordine eterno » (p. 57).

I « nuovi cieli » e la « nuova terra » sono interpretati simbolicamente. Il senso simbolico è applicato proprio

là dove Agostino sceglieva il senso letterale. La redenzione apportata dal Cristo è una redenzione intrastorica, che si manifesta nella liberazione della società dall'ingiustizia. In un trattato del 1758, intitolato *The Millenium*, Joseph Bellamy si spinge sulla medesima linea dell'Edwards. Non basta la salvezza delle anime a caratterizzare la redenzione, occorre anche una vittoria intrastorica e politica. I cristiani debbono essere « soldati » in senso letterale. Il peccato è visto essenzialmente come ignoranza e si avvicina sempre più al secolarismo razionalista. In questa lotta politica i cristiani sono « *workers together with God* ».

Nelle pagine del Bellamy le immagini guerresche della Scrittura sembrano tornare dal senso simbolico e spirituale a quello militare. Il *Treatise on the Millenium* di Samuel Hopkins (Boston 1793) esprime in modo particolarmente chiaro la fisionomia del millennialismo: lettura simbolica del testo dell'Apocalisse, affermazione di una riforma etico-politica dell'umanità sotto l'egemonia dei veri cristiani (protestanti).

E' ragionevole, scrive l'Hopkins, che Cristo trionfi « nel medesimo mondo in cui soffrì e morì ». Il suo trionfo in questo secolo è espresso come regno della « pietà verso Dio e della disinteressata benevolenza verso l'uomo ». Si tratta della medesima idealità etica di Shaftesbury, ma vista come realizzata mediante la grazia: « Conoscenza e santità sono inseparabilmente connesse e sono, in un certo senso, la medesima cosa. La santità consiste in una vera illuminazione e discernimento, in quanto dipende da un giusto sentimento e consiste in esso; ed è anche il desiderio di ogni forma di utile conoscenza. Questo desiderio è proporzionale al desiderio di santità... Un tempo di santità è un tempo di luce e conoscenza » (p. 60). Il millennialismo accetta interamente l'antropologia e l'etica razionalista ed afferma che esse sono realizzate mediante la grazia (senza saperlo, Maritain, quando scriveva « Humanisme integral », seguiva un cammino già battuto: la « nuova cristianità » e il « millennialismo » esprimono la medesima linea di pensiero). Ma in questa forma il millennialismo rivela il suo carattere ideologico: è, oggettivamente, la versione cristianizzata del razionalismo e dell'illuminismo. Il millennio è caratterizzato da uno sviluppo di tutte le branche del sapere, dalla conoscenza dell'universo e dalla vittoria sull'egoismo. Il cambiamento della natura degli animali, annunciato dai profeti, viene visto come il simbolo della trasformazione dell'uomo nella nuova era. Una nuova era in cui la proprietà privata continua, ma in cui una « benevolente e fervente carità » elimina il bisogno. Così un'ideologia oggettivamente capitalista aveva preceduto nell'uso della Bibbia l'ideologia socialista di Bloch!

La « maledizione sulla terra » sarebbe stata cancellata, e ci sarebbe stata per tutti « abbondanza », tutto sarebbe stato prodotto « *for the comfort and convenience of every one* ». La prospettiva di un radicale progresso etico, politico, economico appare come la rivelazione e la realizzazione della Bibbia: l'alleanza tra il biblicismo e il secolarismo era compiuta nella prospettiva del ritrovato millennio. Si formava così l'« ideologia americana » in tutti i suoi aspetti.

La congiunzione tra Bibbia e secolarismo, alla fine minoritaria in Europa, sarebbe diventata, nel corso del secolo XIX, maggioritaria in America. Un eminente ministro congregazionalista, l'Emerson, notava nelle sue *Lectures on the Millenium*, Boston 1918 che, quanto meno il chimico pensa (al millennio) nelle sue esperienze « tanto più esse condurranno a quel felice stato di cose che distinguerà il periodo millennialistico ». Così l'alleanza di biblicismo e di secolarismo produrrà in America il medesimo punto di vista che il concetto hegeliano di spirito oggettivo e la trasformazione compiutane da Marx opereranno in Europa. In Inghilterra non mancavano attese millennialiste, persino nella Chiesa stabilita. Samuel Waldgrave, vescovo di Carlisle, scriveva un saggio sul *New Testament Millenarism*

(London 1855): dopo aver affermato che il millennio consiste in una serie di benedizioni terrestri che il mondo non ha conosciuto prima, sottolinea i termini politici del passaggio al millennio. E' possibile che tutto il mondo, sotto l'influsso del demonio, concentri i suoi sforzi contro il paese, qualunque esso sia, che innalzi la bandiera del millennio. E per David Brown, non conformista di Aberdeen, il millennio è semplicemente « il pieno sviluppo della grazia nel suo stato terreno » e non è « senza peccato ». Lo Stato continuerà nel millennio, perché è una disposizione divina, ma avrà carattere religioso e servirà alla gloria di Dio.

Mentre si secolarizza, il millennialismo assume un carattere più drammatico, pone l'accento sulla lotta etico-politica per la sua realizzazione.

Il pioniere del « vangelo sociale » F. D. Maurice vede nella rinata idea millennialista la via per manifestare finalmente la Chiesa come un Regno, superando le idee di salvezza spirituale e personale, che egli vede dettate da « spirito mercantile ».

In un articolo apparso sulla rivista americana *Presbyterian Quarterly Review* (1854) i principi delle costituzioni britannica ed americana appaiono come elementi costitutivi del millennio. Ma ciò conduce l'autore dell'articolo a vedere la rivoluzione come il mezzo per instaurare il millennio: « Le rivoluzioni sono necessarie, man mano che la luce cresce; esse avranno maggiore o minore violenza, in proporzione alla resistenza offerta, sino a che i diritti umani siano propriamente garantiti e le istituzioni e i principi falsi spazzati via. Rovesciate, rovesciate, rovesciate, finché non venga colui di cui è il diritto: questo è il grande annuncio. Se il tempo della restituzione di tutte le cose deve essere raggiunto mediante strumenti umani, vi saranno rivoluzioni come in passato, e l'ultima sarà la maggiore » (p. 78). Nota il Tuveson che, mentre Condorcet, Comte e Fourier predicano lo « sviluppo naturale », l'alleanza di biblicismo e di secolarismo che si manifesta nella nuova teoria del millennio produce la tesi della violenza necessaria. Un elemento di lotta totale è così introdotto nell'ideologia americana. E' singolare che l'autore anticipi l'intervento bellico americano in Europa: « E' sui campi d'Europa, laddove il sangue dei santi (cioè dei protestanti) è stato sparso, che la battaglia di Armageddon deve essere combattutta; e noi del mondo occidentale saremo costretti a prendervi parte » (p. 78).

Proprio perché, secondo l'espressione di un ecclesiastico americano, Alexander Campbell in *The Millenial Harbinger*, 1830, « il millennio è lo sviluppo e lo stabilimento di un ordine politico e sociale quale consumazione di quel definitivo miglioramento della società che è proposto nelle Sacre Scritture », i mezzi che debbono stabilirlo sono politici e, in ultima analisi, bellici. La storia e la Chiesa sembrano così fondersi, come appare chiaramente negli scritti del più speculativo dei teologi americani di questo periodo, secondo cui « la totalità della storia umana diviene il corpo della divinità » (p. 87). Autonomamente, la fusione tra elemento biblico ed elemento storico finisce per ricordare la concezione hegeliana della storia. Per il Boyden Smith, infatti, il più grande progresso dei tempi moderni è il riconoscimento del carattere comunitario della vita umana *(the human life is communal)*. Questo è il vero concetto cristiano, che supera quello atomistico proprio di una visione non credente. La storia dell'umanità è un processo di crescita di una totalità, il cui termine è il millennio inteso come « una grande e gloriosa consumazione, in cui gli interessi materiali e morali, mantenendo la loro integrità, verranno ordinati al bene spirituale ed eterno dell'umanità, sicché il regno di Dio apparirà come l'adeguato destino della natura umana, comprendente gli alti fini dell'infinita giustizia e della benevolenza » (p. 87). R.H. Beatic in « *A discourse on the millenial state of the Church* » (Albany, 1849) ritorna al tema gioachimita delle età dello Spirito Santo, mantenendo però quella fusione tra biblicismo e secolarismo che è caratteristico del millennialismo.

L'effusione dello Spirito permette di trasformare la scena del mondo « in un'operosa attività al servizio di Dio e in una concorrenza nel fare il bene », sicché si può raggiungere « il più alto livello di progresso » possibile ad un'umanità ancora mortale (p. 89).

Nel quadro del millennialismo gli eventi storici acquistano un loro proprio significato. Il Tuveson nota la valutazione storica che John Adams dava nel 1765 nel suo scritto « *A dissertation on the Canon and Feudal Law* »: il diritto feudale e il diritto canonico sono i segni e gli effetti della corruzione religiosa; essi sono uno strumento del papato. In ciò si compie l'esaltazione della potenza ostile su tutto ciò che si riferisce a Dio, annunciata dall'apostolo Paolo. I due sistemi di tirannia sono confederati tra di loro. Ma con la Riforma ciò è finito: « la conoscenza si diffuse in Europa, ma specialmente in Inghilterra », e l'unione della tirannia ecclesiastica e civile, espressa dal diritto canonico e da quello feudale, inizia il suo declino. Il testo di Adams spiega l'ideologia della costituzione americana e l'importanza della divisione tra Chiesa e Stato. Essa è la fine dell'« abominazione della desolazione », e la sconfitta della meretrice (il passato). Ciò doveva apparire ancora più chiaro *post eventum* in un'opera dal titolo significatico « *The downfall of Mystical Babylon: a Key to the Providence of God in the political operations of 1793-1794* », di David Austin. La « mistica Babilonia » è il Papato di cui i giacobini francesi consumano la rovina. Si adempie così l'oracolo di Daniele, sulla successione dei regni e la « pietra non tagliata da mani d'uomo ». Secondo l'Austin tale pietra cominciò a muoversi « il 4 luglio 1776, quando la nascita del Figlio dell'Uomo, l'eroe della libertà religiosa e civile, ebbe luogo in questi Stati Uniti » (p. 117). Sulle ali di questo simbolismo l'Austin spiega tutto il capitolo XII dell'Apocalisse, sino a riconoscere nel Nord America il deserto in cui la Chiesa è portata dall'aquila. E l'aquila « ha posto il suo nido sul sigillo degli Stati Uniti e si è appollaiata sulla prima sede di governo dedicata al potere della libertà civile e religiosa, dove essa rimane tuttora, simbolo della protezione della Provvidenza nel nostro presente governo e sulla nostra felice terra » (p. 119).

La lettura storica degli avvenimenti europei ed americani condusse i teologi e gli ideologi americani che percorrevano le vie dell'alleanza tra biblicismo e secolarismo, caratteristiche del protestantesimo inglese, ad introdurre i concetti di « popolo eletto » e di « stirpe eletta ».

Già nel secolo XVI in Inghilterra John Foxe aveva sostenuto che l'Inghilterra aveva combattuto sempre contro la « meretrice dei sette colli » e che il padre della Riforma era John Wycliff. Timothy Bright aggiunse la tesi che essa era la prima nazione riformata. Si riprese la leggenda che Giuseppe di Arimatea era stato il primo missionario in Inghilterra e che i cristiani sorti dalla sua predicazione non avevano accettato la gerarchia romana stabilita da Gregorio Magno.

Si comprende così come Milton nella *Areopagitica* potesse affermare che l'Inghilterra era la « nazione scelta a preferenza di ogni altra » e che da essa, « come da Sion, sarebbe stata proclamata e avrebbe risuonato la prima tromba della riforma in tutta l'Europa » (p. 142). Era facile ritrovare poi nella Germania di Tacito i primi segni del carattere (e perciò della vocazione) anglo-sassone. Alexander Campbell fece quest'associazione. In un classico come « La capanna dello zio Tom » si possono leggere espressioni come questa: « Alla razza anglosassone sono stati affidati i destini del mondo, in questo periodo pionieristico di lotta e di conflitto » (p. 152).

Ciò conduceva ad una diretta apologia degli Stati Uniti. Horace Bushnell in « *The principle of national greatness* » scriveva nel 1837 che « fra tutti gli abitanti del mondo una stirpe eletta, i sassoni, e di questa gli inglesi, il ramo migliore, erano stati scelti per popolare la nostra terra, cosicché la nostra aquila, come quella dei profeti, potesse avere i cedri del Libano, e i rami più belli di questi

cedri, per piantarli presso le sue grandi acque» (p. 154). Nel 1784 Robert Price in «*Observations on the importance of the American Revolution*» aveva già scritto che la libertà delle colonie inglesi era voluta dalla Provvidenza e che in esse, come in Israele, tutte le nazioni sarebbero state benedette. La guerra del Texas, chiaramente espansionistica, venne descritta su questa base dal senatore Thomas Benton come una «guerra di religione e di libertà». E, aggiunse il senatore, «quando l'invincibile razza Anglosassone è impegnata in una guerra, la vittoria è sicura di poggiarsi sulla bandiera di lei» (p. 151). Così il tema del popolo eletto dava agli Americani il diritto di conquista sulla nuova Canaan, e faceva degli spagnoli e degli indios i nuovi cananei.

Nel secolo XIX la dottrina della missione nazionale americana doveva trovare un deciso sostenitore in Josiah Strong. In lui il tema della «razza eletta» e della sua identificazione negli anglosassoni degli Stati Uniti è completo: la Provvidenza ha tratto dall'antico ceppo germanico un nuovo tipo, capace di consumare l'opera della redenzione universale. Gli Anglosassoni hanno raffinato nell'idea di libertà civile l'antico amore germanico per la libertà e hanno elaborato l'idea di una Cristianità pia e spirituale. In America la stirpe anglosassone è divenuta una impronta universale che assimila al modo anglosassone le parti migliori dei popoli della terra. Le «tribù inferiori» (gli indiani d'America) erano come i precursori della «razza superiore» e alzavano, come il profeta, la voce nel deserto: «Preparate le vie del Signore». Mentre conduceva i nordamericani al loro compito, la Provvidenza preparava «l'umanità a ricevere la loro impronta». Così, mediante i nordamericani, Dio apprestava la soluzione «completa e finale». La civiltà anglosassone avrebbe avuto il regno dei cieli. Ma le potenze demoniache erano scatenate contro il popolo redentore e usavano di tre armi politiche: «Rum, Romanism and Rebellion». Vi era una «sinistra connessione» tra i cattolici irlandesi che tenevano *saloon*, i politici corrotti ad essi legati e la «cospirazione di Roma». Solo se avessero superato la tentazione, gli Stati Uniti avrebbero compiuto il loro compito redentore.

Poiché la confusione tra Chiesa e Stato era caratteristica della «mistica Babilonia», la distinzione fra Chiesa e Stato, la libertà civile e religiosa avevano già un segno millennialistico, erano già l'inizio dei nuovi cieli e della nuova terra. Ciò che negava tale libertà civile era ancora un segno della «mistica Babilonia», qualcosa che Dio avrebbe castigato così duramente nel suo nuovo popolo, come aveva fatto con il vecchio. La teologia del deuteronomista, nella sua dimensione di rapporto immediato tra peccato e sanzione e nella sottolineatura della dimensione collettiva del peccato, conveniva alla teologia del nuovo popolo di Dio.

Accadde così che la schiavitù dei negri venisse sentita come un retaggio della mistica Babilonia e come un'impurità della nazione eletta. Quest'ideologia pervade di sé «*La Capanna dello zio Tom*» della Beecher Stowe o il «*Battle Hymn of the Republic*» della Ward Howe. Questo venne scritto durante una visita al campo dei nordisti sul Potomac. La Ward ha visto allora «la gloria della venuta del Signore», i «grappoli pigiati dalla sua ira», «il luccicchio fatale della sua spada»; ha visto ciò nei fuochi dell'accampamento. Lì aveva ascoltato la parola divina, letto un «severo vangelo» che assicurava i nordisti della vittoria mediante la potenza di Dio. Così l'eroe, nato dalla donna, avrebbe finalmente schiacciato il capo al serpente. La tromba «che non suona mai ritirata» aveva già squillato, il giudizio stava per essere pronunciato. La lotta definitiva era iniziata: «Come Egli è morto per fare gli uomini giusti, così noi dobbiamo morire per farli liberi» (p. 199). La guerra civile americana era la suprema prova del popolo redentore, prima dell'instaurazione del millennio.

Secondo l'espressione di un ministro presbiteriano Marvin Vincent, in un sermone predicato nel 1864, l'esito

della guerra sarebbe stato « lo strumento del regno millenniale per tutte le nazioni », poiché « la democrazia sotto molti aspetti si rivela come la naturale alleata ed un mezzo della Cristianità » (p. 204).

Un'identica struttura di pensiero è vista dal Lee Tuveson nell'atteggiamento del presidente Wilson durante la prima guerra mondiale e poi nella lotta per la fondazione della Lega delle Nazioni. Queste parole ritornano in particolare nella difesa della ratifica del trattato istitutivo della Società delle Nazioni: « Vorrei che coloro che si oppongono alla ratifica sentissero l'obbligo morale che essi hanno... non solo di sostenere l'opera dei nostri combattenti, ma anche di condurla al fine e di avallare così la loro redenzione del mondo. Perché nulla di meno dipende da questa decisione che la salvezza del mondo » (p. 211). Né la Beecher Stowe né la Ward Howe né il presidente Wilson erano personalmente millennialisti. Ma essi non potevano parlare del destino storico dell'America se non in quei termini.

La Lega delle Nazioni era il millennio atteso, la pace e la sicurezza realizzata dopo la battaglia di Armageddon.

Il libro del Lee Tuveson apre molti problemi. Alcuni riguardano l'ideologia nazionale americana. Il Tuveson nota che il millennialismo è solo una forma della combinazione tra biblicismo e secolarismo, caratteristica di tale ideologia nazionale. L'aspetto millennialista può apparire nei momenti di crisi e giustificare il ruolo mondiale. Ma l'idea dell'America come nuovo Eden o nuovo Israele può giustificare anche una separazione dal resto del mondo e fondare l'isolazionismo. Ma esiste al presente una ideologia nazionale americana? E se non esiste, quali sono le conseguenze? Che cosa la sostituisce?

Sul piano teologico il libro del Lee Tuveson ci mostra due cose: 1) che una lettura politica del Cristianesimo è un esito cui il protestantesimo tende e in cui si è storicamente espresso; 2) che la teologia politica degli anni '70 è una ripresa di tale esito in chiave storicamente diversa, ma teologicamente identica. Può esistere una teologia politica del socialismo come è esistita una teologia politica della democrazia. Ma la loro forma teologica è identica, e la loro forma dottrinale è quella dell'utopia.

G. B. B.

WOLFHART PANNENBERG: « EPISTEMOLOGIA E TEOLOGIA » - Traduzione italiana di Dario Antiseri e Lucio Pusci - Queriniana, Brescia 1975, pp. 433.

Non si può intendere il significato della complessa trattazione del Pannenberg se non la si inserisce nella realtà particolare e, sotto certi aspetti, singolare della cultura universitaria tedesca. Il dibattito epistemologico, che nell'università tedesca coinvolge l'universo scientifico, sembra orientato in ultima istanza ad un progetto di profonda riforma dell'istituzione accademica, di là dai provvedimenti particolari per « l'abbattimento dei privilegi dei professori » (p. 9), la cui efficacia si è dimostrata largamente deludente.

Nella ricerca di una riformulazione del concetto di scienza e del sistema delle scienze in vista di un effettivo rinnovamento dell'organizzazione degli studi non può essere trascurato un discorso approfondito per la teologia.

Essa è, in Germania, radicata istituzionalmente nell'Università per il permanere di una tradizione medievale: oggi però il diritto alla sua permanenza diventa estremamente incerto, poiché da più lati viene asserito il suo carattere non scientifico che dovrebbe escluderla dal contesto della scienza; le stesse motivazioni extrascientifiche che giustificavano la sua presenza a fini pratici per la formazione dei pastori sono indebolite dalla divisione confessionale.

Ecco quindi l'esigenza, da parte dei teologi, di ripensare il ruolo della loro

disciplina nell'ambito delle strutture accademiche statali, sia per fornire una « legittimazione ideologica dei rapporti esistenti » (p. 11), sia per avviare un rinnovamento della teologia « quale disciplina scientifica ». Ed è evidente che tale sforzo di pensiero ottenga il risultato, speculativamente rilevante, dell'autocomprensione del discorso teologico sotto il profilo delle sue pretese di scientificità. Non seguiremo l' Autore nella sua articolata e profonda disamina delle diverse posizioni che caratterizzano oggi l'orizzonte della disputa epistemologica in teologia e che storicamente hanno segnato un itinerario speculativo degno anche attualmente di seria considerazione: diremo soltanto che la discussione dell'ambizione scientifica della teologia è preceduta dall'esame dei più importanti indirizzi oggi emergenti in epistemologia, delle basi metodologiche predisposte, d'altra parte, dalle cosiddette scienze dello spirito nel quadro dell'ermeneutica e della demarcazione rispetto ai metodi delle scienze naturali. Successivamente il Pannenberg affronta in chiave storica e teoretica il problema se e in qual senso la teologia possa essere considerata scienza, giungendo alla conclusione che « il compito sistematico della teologia — già evidente in Schleiermacher, ma poi passato nuovamente nello sfondo, sotto l'influsso del confessionalismo e dello storicismo — costituisce la chiave di volta per la comprensione delle discipline teologiche » (p. 26). Partendo appunto dal compito sistematico della teologia nel suo complesso, l'Autore è in grado di stabilire, al termine del suo saggio, un ampio disegno dell'articolazione interna delle discipline teologiche nei loro aspetti storici e nei loro aspetti pratici.

Cercheremo di discutere con maggiore approfondimento il nocciolo delle argomentazioni proposte dal Pannenberg per giustificare la sua tesi di scientificità della teologia sfuggendo al pericolo di risolverne i contenuti in termini di mera psicologia, sociologia, o fenomenologia delle religioni, e al pericolo, inverso, di ricondurre tutto il discorso teologico ad un servizio pratico offerto alla predicazione e alla formazione dei pastori (Barth). Il ragionamento svolto dal Pannenberg si mantiene su un piano eminentemente filosofico, ad ampio respiro, atto a dedurre con argomenti razionali la legittimità ed anzi l'esigenza di riferirsi alle religioni e alla loro storia considerate « come la sede della percezione esplicita dell'automanifestazione della realtà divina qual si presenta di volta in volta all'esperienza umana » (p. 297); procedendo sempre con motivazioni filosofiche, l'Autore poi fornisce dei criteri di controllabilità delle « ipotesi teologiche » alla luce delle scienze umane e dell'esperienza attuale, in base ai quali la religione ebraica e cristiana, in quanto religione della storia, ha la meglio nel confronto con le altre religioni. In conclusione, la mèta inizialmente configurata dal Pannenberg per rivendicare un carattere scientifico alla teologia e un suo ruolo paritario, deconfessionalizzato, nell'ambito delle scienze accolte nelle Università, sembra raggiunta e, nello stesso tempo, trascesa in un ambizioso disegno di rilettura non confessionale della teologia cristiana nel confronto e nello scambio con « le varie culture e religioni dell'umanità » (p. 308).

E' superfluo sottolineare l'interesse e la suggestività di un simile programma filosofico-teologico che, pur inserendosi in una linea di pensiero di matrice idealistica, elabora in modo più articolato e duttile i diversi capitoli delle discipline teologiche senza inserirli in un sistema filosofico circoscrivente, lasciando alle religioni storiche la prerogativa di essere l'unica via per la percezione esplicita dell'automanifestazione divina. Tuttavia, proprio perché si tratta di un programma interessante e suggestivo, ci sembra doveroso suggerire alcuni rilievi critici sia sul rigore razionale degli argomenti proposti, sia sui « costi » che vengono infine ad essere riversati sulla struttura del discorso teologico, sulla sua autonomia e sulla sua originalità.

Il ragionamento si esprime su tre passi: 1) Anzitutto viene asserita l'e-

sigenza di un « carattere unitario della via al sapere » (p. 28), dalla quale deriva la tesi che per la conoscenza di qualsiasi realtà è necessaria la preventiva idea di « una realtà che determina ogni cosa ». A tale realtà vien dato il nome « Dio » (p. 28). 2) Quindi si afferma che l'indagine sulla realtà che determina tutte le cose implica delle ipotesi sulla realtà nel suo complesso e « quindi » sulla « totalità della realtà » (p. 289). L'idea di tale totalità « è condizione di ogni esperienza in generale, condizione della stessa esperienza dei singoli dati » (p. 294). 3) Infine si riconosce che la totalità del reale è storicamente incompiuta e « viene solo anticipata di volta in volta in progetti soggettivi di senso » (p. 295). Allora la realtà di Dio « si manifesta solo nel modo in cui di volta in volta si è avuta un'esperienza storica della realtà nel suo complesso » (p. 295). Ebbene, tale esperienza è offerta soltanto dalle religioni storiche; quindi esse e, in particolare, quella ebraico-cristiana, che più delle altre « può reggere all'esperienza della sua variazione storica » (p. 298), debbono diventare tema specifico della scienza teologica.

Se le tesi sopra richiamate sono ritenute valide, allora se ne può dedurre una coerente impostazione della teologia come disciplina accademica che proceda in modo non dogmatico (p. 376) e deconfessionalizzato (p. 308), che rappresenti uno sviluppo intrinseco del cristianesimo (pp. 393-394), che esibisca caratteri di controllabilità estrinseca propri di una scienza (p. 326) mediante il confronto « dei vari contenuti della tradizione fra loro e con la presente esperienza della realtà » (p. 328).

Ecco i rilievi critici.

1) Il Pannenberg confonde spesso il concetto di « universale » con quello di « totale ». Ammesso che lo sviluppo delle conoscenze particolari presupponga un « carattere unitario della via al sapere », da ciò non derivano affatto implicazioni sulla « totalità del reale ». Il concetto di una soggiacente realtà che unifichi tutte le cose ha poco da spartire col concetto assai problematico di « somma o unione di tutte le cose reali ». Nel primo caso si dovrebbe pervenire, rigorosamente, all'idea metafisica di « essere », la cui estensione si allarga a tutto il reale; nel secondo si perviene invece ad una molteplicità di paradossi che la teoria degli insiemi ha ben collezionato. Proprio alla luce della teoria degli insiemi appare chiaro che le operazioni logiche corrispondenti ai due concetti sono ben distinte: nel primo caso si tratta dell'intersezione, nell'altro dell'unione. Ora è evidente che per capire che cosa significhi « realtà » non è rilevante arricchire l'elenco delle cose reali, ma occorre piuttosto fornire delle regole o dei criteri atti a definire le condizioni in base alle quali una generica cosa può esser ritenuta « reale ».

Ma se questo è vero, allora sarebbe contraddittorio affermare, nello stesso tempo, che il concetto di realtà viene diversamente « connotato » dai nuovi esemplari di cose reali ammesse ad arricchire l'elenco. Ciò avverrebbe *solo* se il concetto di realtà dovesse essere definito *a posteriori* rappresentando unicamente il nome assegnato all'insieme di tutte le cose: ma in questo caso non si potrebbe parlare di un unitario concetto di reale e verrebbe meno quella asserita esigenza di « unità del sapere » che costituisce la chiave di volta di tutto il ragionamento dell'Autore.

2) Il Pannenberg non sfugge al monismo. Ben altro è il concetto di Dio come causa di tutto ciò che esiste, dal concetto di Dio come realtà che determina ogni cosa. Infatti, a differenza della causalità, la determinazione (in senso logico) è una relazione simmetrica. Nell'universale determinazione delle cose la realtà connotante resta di converso connotata. Questo è il prezzo inevitabile da pagare al panlogismo di hegeliana memoria. Ma più correttamente Hegel prende le sue cautele legando l'esistenza di Dio al non essere del finito. In Pannenberg invece l'unità diventa contestuale non solo sul piano logico, ma anche su quello ontologico.

3) Il ragionamento svolto dall'Auto-

re si risolve in un circolo vizioso. All'inizio infatti viene asserito che l'idea di totalità è condizione di ogni esperienza in generale e dell'esperienza dei singoli dati, ma successivamente, di fronte al riconoscimento dell'incompiutezza di tale totalità, viene affermata la « storicità dell'esperienza della realtà nel suo complesso » (p. 294), il che significa che sono proprio le esperienze dei singoli dati a determinare l'orizzonte della totalità che essi dovrebbero presupporre. Ma allora i casi sono due: o la preventiva definizione della totalità è in grado di selezionare le singole esperienze in modo che esse vi si adeguino, lasciandone invariata la configurazione, e pertanto la totalità stessa non è storicizzabile; oppure il primato spetta alle esperienze dei singoli dati, e pertanto la totalità che da esse consegue non esplica alcun ruolo anticipatorio.

4) E' in gran parte illusoria la pretesa di scientificità rivendicata dal Pannenberg per la sua ridefinizione di teologia. In che senso un confronto con « le varie esperienze che noi facciamo nei vari settori esperienziali » potrebbe falsificare l'idea di una realtà onnideterminante? La nota discussione sulle antinomie kantiane della cosmologia razionale ha mostrato come le stesse « ipotesi sulla realtà nel suo complesso » restino insensibili alle possibili evoluzioni della ricerca scientifica. Inoltre, più in generale, non si può evitare di riconoscere che se l'idea di totalità resta connotata dalla storia, il parlare di una realtà onnideterminante è soltanto il frutto di una definizione, e se invece il concetto generale di realtà è colto come un *a priori*, è proprio questo a fornire i criteri di giudizio per l'esperienza nei vari settori, e non esiste quindi la possibilità di ricorrere a criteri estrinseci.

Venendo a cadere quest'aspetto della controllabilità, non resta che attaccarsi ai risvolti pratici della proposta metodologica del Pannenberg, *postulando* che le esperienze attuali, offerte dallo sviluppo delle scienze umane, ecc., siano l'espressione di un'automanifestazione di Dio e diventino così il criterio dominante per giudicare le « ipotesi » contenute nelle diverse religioni. Ma un esito di questo genere, del resto oggi di moda, non è certo incoraggiante.

E. B.

ADRIENNE VON SPEYR: « MISTICA OGGETTIVA » (antologia redatta da B. Albrecht) - traduzione di B. Testa - Jaca Book, Milano 1975, pp. 292.

Il titolo stesso « Mistica oggettiva » lascia qualche perplessità. Cosa può significare il termine mistica, se non, appunto, esperienza di Dio? E come un'esperienza può evitare di comprendere, direttamente, il soggetto?

La lettura delle pagine di Adrienne von Speyr (+ 1966) mostra immediatamente che non abbiamo a che fare con un'esperienza mistica, ma piuttosto con delle meditazioni, con delle « élevations sur les mystères ». Mai si avverte qui il tocco dell'esperienza e quindi nemmeno quello della soggettività. Quando Dio parla ad un'anima, l'anima sperimenta l'amore di Dio per essa come persona. E' l'amore di Dio che esalta la soggettività dei mistici ed è per quest'esaltazione che si fa in essi sperimentata e manifesta la realtà della divinizzazione.

Queste pagine sono ricche di affermazioni appartenenti alla teologia, ma si collocano al di fuori di un metodo o di una tradizione teologica determinata. La von Speyr medita innanzi alla realtà della Rivelazione ed afferma le sue tesi senza mediazioni culturali formalmente apparenti.

Il nucleo di queste pagine è una teologia dell'Incarnazione come *kenosis* della divinità in forma radicale: « Il Padre deve estendersi, deve essere innalzato grazie al Figlio, che gli consegna tutto ciò che in lui è divino » (p. 132).

O, in altre parole, problematiche dal punto di vista della teologia della redenzione, e in particolare della dottrina giovannea della croce: « Sulla croce il Figlio non mostrerà e non trasmetterà più niente. Sarà solo una cosa: l'uomo abbandonato dal Padre » (p. 133).

Questa teologia della *kenosis* si fonda su una teologia della Trinità in Dio come *similitudo mortis:* « Se con la morte si intende l'abdicazione della vita, allora tale dedizione ha in Dio il suo prototipo, come dedizione e scambio della vita tra Padre e Figlio nello Spirito » (p. 251).

La von Speyr definisce l'essenza divina come carità. Questo è certamente giusto, ma richiede che il registro analogico sia bene applicato al termine carità. Vi è infatti il rischio di applicare alla carità-essenza divina delle proprietà che sembrano invece proprie dell'amore come dimensione dell'uomo. Non si può dire che « la carità divina è in se stessa così aperta da essere un eterno miglioramento » (p. 92), perché ciò significherebbe ammettere in Dio un progresso nell'essenza, un « Dio sempre più Dio ». E' proprio della perfezione dell'amore umano crescere in intensità, non di un'essenza e in particolare dell'Essenza divina.

Il risultato di tale linguaggio è che le Persone divine sembrano non pienamente penetrabili l'una nell'altra (« ciascuno non vede nell'altro tutto », p. 94): esse « sono come persone l'una di fronte all'altra, unite però nell'essenza attraverso la carità divina » (p. 94). Come l'unità semplice di un solo Dio è qui riconosciuta?

Sembra che l'unità dell'essenza possa essere sostituita facilmente dall'idea di una società fondata sulla comunità della natura e sulle relazioni che ne conseguono.

Una tale sottovalutazione dell'unità dell'essenza fa sì che sia possibile costruire quella dialettica dei contrari in Dio che è essenziale per una teologia kenotica.

Nonostante il formale principio giovanneo (« Dio è Luce, e in lui non sono tenebre »), la von Speyr parla delle « più grandi tenebre di Dio », con cui Egli « copre benevolmente le tenebre dei nostri peccati » (p. 102).

A causa del peccato dell'uomo « Dio è stato costretto a creare un nuovo caos: gli inferi » (p. 150). Ma, in realtà, gli « inferi » sono la manifestazione delle « tenebre » del Padre, tenebre che, anche per il Figlio, prima della discesa agli inferi, costituiscono un mistero: « l'ultimo mistero del Padre » (p. 150). In altri termini, « il mistero del Padre è nascosto in queste tenebre. Dio sarebbe stato capace di far risplendere la sua luce ovunque, di non far sorgere il male o semplicemente di reprimerlo. Che non l'abbia fatto appartiene alla sua impenetrabilità » (anche per il Figlio).

Le tenebre in Dio sono il fondamento del primo caos, da cui fu tratto il mondo, e del secondo caos, quello costituito dalla somma dei peccati.

Che cosa sono gli inferi? Gli inferi sono « il peccato in sé » (p. 148), come entificato, perché il Cristo, con la morte, « ha operato la separazione del peccato dal peccatore, e negli inferi egli colpisce solo i peccati, non i peccatori » (p. 146). Gli inferi sono il luogo della perfetta assenza di Dio, la negazione di Dio entificata. Si può paragonare questo a ciò che von Balthasar, evidentemente in dipendenza dalla von Speyr, scrive in *Triduum Paschale:* « Cristo agli inferi ha la visione del peccato in quanto tale, non più incarnato nell'esistenza vivente del singolo uomo, ma astratto da quest' individuazione, in una nuda realtà, in quanto peccato (che è una realtà) contemplato come tale » (in *Mysterium Salutis,* vol. VI, p. 315).

Alle « tenebre in Dio » corrisponde l'entificazione del male, l'anti-Dio fuori di Dio.

L'atto redentore consiste allora nel passare del Figlio nell'anti-Dio fuori di Dio per vincere le tenebre del Padre. In questa prospettiva teocatartica, il vero redento dal *triduum mortis* di Cristo è il Padre.

E' il risvolto esteriore delle sue tenebre che è vinto dal Figlio. Perciò il vero momento « redentore » non è la croce, ma la discesa agli inferi:

« Sulla Croce il Signore assume il peccato attivamente, qui (negli inferi) deve, per comprenderlo, entrarvi dentro. Quanto più lo fa, tanto più lo prende l'assenza del Padre. Nell'oggetto, nella tentazione, nell'atto egli trova solo la negatività del Padre » (p. 150).

Il termine dialettico (« negatività »), essenziale per la teoria kenotica, è ora stato detto.

In altre parole, « il Figlio, per la redenzione del mondo, entra nell'oscurità del Padre e qui conosce da dove proviene soprattutto la possibilità del peccato; lo Spirito esce dal buio e costituisce una tale forza per l'uomo da liberarlo dall'oscurità del peccato. Il Padre, formando entrambi i movimenti, mostra che dall'oscurità viene la vita » (p. 153). Abbiamo dunque una perfetta soluzione dialettica: il Figlio manifesta la negatività del Padre e così ne ricompone la positività. La teologia kenotica si inquadra perfettamente nello schema teogonico, nello schema del Dio divenire, che ci era stato prima enunciato.

E con ciò, in realtà, l'inferno è abolito, perché gli inferi sono, nella visione della von Speyr, la sua abolizione. Gli inferi sono « il peccato ultimo ed eterno senza via d'uscita, nella cui realtà ed appartenenza non si possono includere più il singolo peccatore e la sua partecipazione. Perciò nel cammino verso gli inferi vi è qualcosa come una persona che porta il peccato impersonale » (p. 154).

Il Figlio si incorpora il peccato oggettivo e così l'annulla: per questo « la resurrezione dei morti significa assoluzione per tutto il mondo » (p. 169).

La morte di Cristo è un'esperienza intradivina: « Cristo ha superato la morte nel mondo. Perciò anche in Dio la morte è divenuta un'altra cosa. Nella notte della croce tra Padre e Figlio, Dio ha sperimentato ed anche assaporato la dedizione sotto l'aspetto della morte del peccato. Ha aggiunto una nuova esperienza che non era nota nella vita eterna. Egli ha quindi assunto la morte umana nella vita eterna. Con quest'aggregazione alla vita eterna la morte del peccato fu annientata e rimane solo la morte come una forma e un recipiente per la vita divina » (p. 252).

Non solo, ma « anche la fonte della vita in Dio, lo Spirito Santo, è interessato e cambiato da questa divisione del Padre dal Figlio. Difatti durante la durata della separazione la fonte si era in certo senso inaridita e messa da parte. Comincia di nuovo ad effondersi solo quando il Figlio torna al Padre. Così le tracce della morte (come le cicatrici sul Figlio) rimangono visibili anche sullo Spirito Santo » (p. 252). Sembra che, nel *triduum mortis*, la processione dello Spirito Santo abbia come rischiato di arrestarsi, che lo Spirito abbia sfiorato la morte e risolto la morte in vita. Come la resurrezione del Figlio è un evento intradivino, così lo è la spirazione dello Spirito dopo il *triduum mortis*...

Tutto ciò che riguarda il Cristo uomo è attribuito immediatamente al Cristo Dio. Questa sembra la versione della *communicatio idiomatum* che sta alla base delle tesi della von Speyr. Ed è appunto il criterio-base della lettura dialettica della cristologia.

Una parte notevole del libro della von Speyr è dedicata alla vita della Chiesa e alla figura del cristiano. Le tesi di cristologia che abbiamo elencato sopra si fanno sentire nel rilievo preminente che la von Speyr dà alla confessione: la confessione corrisponde nella sua concezione alla discesa agli inferi, perciò in ogni confessione « si tratta di essere anche responsabili dei peccati degli altri » (p. 171). La confessione è la ripetizione dell'atto decisivo del Cristo, l'assunzione del peccato: « Confessandoci, partecipiamo non solo al mistero della redenzione della Croce, ma anche a tutto il rapporto del Figlio, che ha portato la colpa del mondo, con il Padre. Tra croce e resurrezione è inserito qualcosa di sconosciuto, di assoluto e di oggettivo che ci è riflesso... nell'intervento del sacerdote. Il ministero sacerdotale è per noi coperto e portato dal nascondimento del Figlio durante i tre giorni del Padre. Qui avviene qual-

cosa che rimane senza immagine e senza parole e che è l'opera che unisce una volta per sempre la morte con la resurrezione, il portare i peccati con il perdono, la confessione della colpa con l'assoluzione. E senza vedere ciò che di fatto accade, il sacerdote è testimone dell'accaduto. Egli si trova però proprio lì dove lo Spirito assume la testimonianza, una testimonianza che non è pronunciata, perché la parola del Padre è morta e ciononostante ha tutta la potenza, perché il silenzio del Figlio fa maturare nel Padre la resurrezione » (p. 169).

La confessione appare qui il sacramento centrale perché è la ripetizione sacramentale della discesa agli inferi. In essa viene proclamata « l'assoluzione per tutto il mondo » (p. 169).

La spiritualità che viene delineata nelle pagine successive è una spiritualità attiva, tutta incentrata sul tema della dedizione operativa al prossimo.

Se il peccato è cancellato ed è entrato a far parte della dialettica intradivina, allora l'azione umana ha per misura spirituale la prassi stessa, la fermezza, il coraggio, il rischio: « Esser cattolico vuol dire essere esposto. E perciò sapere il fatto suo; saper mostrare dove conducono le strade. E' necessario combattere a viso aperto come il Signore costrinse i suoi portandoli su un monte. La Chiesa militante combatte davanti a tutti » (p. 242). I cattolici « devono attirare su di sé gli sguardi, devono eseguire un'opera autentica e devono scorgere anche in certa misura l'opera, e considerare tutto come parte della propria missione. E' proprio della loro missione risplendere davanti agli uomini in modo che si sentano... come oggetti da osservare, davanti agli occhi della folla... Il loro compito è diventato pubblico, devono illuminare di giorno e di notte... Non possono più ritirarsi in uno spazio privato, perché Dio li usa per l'illuminazione pubblica » (p. 243). La teologia kenotica si salda così, coerentemente, con una spiritualità della prassi, dell'efficienza e della rappresentatività. Ma poiché tutto è redento, in realtà il compito storico è prassi e si misura secondo le regole di questa. Sono ora possibili una strategia ed una tattica, un'organizzazione ed un'efficienza, senza che nemmeno sia tracciato un campo specifico all'apostolato.

Prassi e apostolato, anzi, sembrano perfettamente coincidere.

G. B. B.

GRÉGOIRE DE NAZIANZO: « LETTRES THÉOLOGIQUES » - Introduzione, testo critico, traduzione e note di Paul Gallay - Cerf, Paris 1974, pp. 95.

Sotto il titolo di « lettere teologiche » sono qui presentati i testi di Gregorio di Nazianzo contro Apollinare di Laodicea e i suoi seguaci. Due lettere sono dedicate al presbitero Cledonio, che regge in assenza di Gregorio la chiesa di Nazianzo, una terza è dedicata a Nettario, successore di Gregorio nella sede di Costantinopoli. Le lettere testimoniano la diffusione delle concezioni di Apollinare e mostrano in Gregorio il senso della nuova grave sfida che tali concezioni costituiscono per l'ortodossia appena ristabilita. L'apollinarismo è, come Gregorio l'intende, fondato su due affermazioni. Da un lato v'è la negazione in Cristo dell'anima spirituale, dall'altro l'affermazione della preesistenza della carne di Cristo all'incarnazione: essa è, letteralmente, « discesa dal cielo » ..., « essa esisteva dal principio nel Figlio », cosicché « prima di scendere dal cielo, egli era figlio dell'uomo », e possedeva « una carne anteriore ai secoli inclusa nella sua sostanza » (III, 10-12). Il Verbo appare dunque come l'Uomo celeste; è questo Uomo celeste che diviene composto: « Vi è in lui anima e corpo,

alla maniera umana, ma non spirito: il Verbo di Dio ne tiene il luogo » (III, 14).

E' dunque in quanto è l'Uomo celeste, che il Verbo può assumere la dimensione anima-corpo (Gregorio sa bene che Apollinare non nega al Cristo la *psyché*, ma il *noûs)* ed essere « spirito » del plesso creato anima-corpo.

La conseguenza è che il Verbo, in quanto Uomo celeste, è « passibile » nella sua stessa divinità: « Ciò non è ancora terribile; il peggio di tutto è che (Apollinare) presenta come mortale il Dio (Figlio) unico esso stesso, il giudice di tutti, l'autore della vita, il distruttore della morte; è la sua stessa divinità che ha subìto la passione, e, durante i tre giorni in cui il suo corpo rimase morto, la sua divinità fu morta con il corpo ed è in queste condizioni che essa fu risuscitata dalla morte per opera del Padre » (III, 16). Il sistema di Apollinare ci appare così un monofisismo radicale e un teopaschismo conseguente. Il Verbo è l'Uomo celeste, l'Uomo intradivino, e per questo è capace di completare un corpo-anima creaturale: « Quello che si deve adorare, dicono costoro, non è un uomo portatore di Dio, ma un Dio portatore di carne » (II, 18). Ma la carne qui appare veramente come una livrea, perché in realtà il Verbo è già di per sé « carne », in quanto Uomo celeste; sicché non mancano espressioni di sapore doceta (« talvolta introducono un'apparenza di carne piuttosto che una carne reale »), che tuttavia hanno un senso assai diverso dal docetismo di fattura gnostica. Sembra così che, nonostante l'ortodossia nicena, Apollinare abbia ripreso per suo conto gli elementi fondamentali del sistema ariano: il monofisismo e l'attribuzione al Verbo dei limiti (ignoranza, sofferenza) del Cristo in quanto uomo. Nell'esposizione che ne fa Gregorio l'apollinarismo sembra rispondere alla medesima inclinazione di pensiero dell'arianesimo, senza venir meno al monoteismo ed evitando il compromesso con un linguaggio mitico e quindi con il paganesimo.

Secondo Gregorio, Apollinare non ha « custodito la potenza della divinità. Se infatti la Trinità si compone di un grande, di un più grande e di un grandissimo (come a dire lo splendore, il raggio, il sole), ossia, rispettivamente, lo Spirito, il Figlio, il Padre — come è scritto chiaramente nelle loro opere —, la divinità è una scala » (I, 67). Così l'apollinarismo si risolve nella negazione del dogma niceno, nonostante l'originaria ortodossia nicena di Apollinare. La concezione del Verbo-Uomo celeste è incompatibile non solo con la cristologia ortodossa, ma anche con il dogma trinitario.

La prima lettera in particolare consiste in un'enunciazione delle formule di cristologia proposte da Gregorio: « Il Salvatore viene da "altro" ad "altro", poiché il visibile e l'invisibile non sono la medesima cosa..., ma il Salvatore non è "uno" e "un altro"... poiché le due cose sono uno per la loro unione » (I, 20). Gregorio esprime la diversità delle nature e la loro unione in Cristo, mostra chiaramente di capire che la situazione linguistica è, in cristologia, opposta a quella trinitaria: « Io dico "una cosa" e "un'altra", all'opposto di quello che ha luogo per la Trinità: là, in effetti, vi è "uno" e "un altro", affinché non confondiamo le ipostasi, ma non "una cosa" e "un'altra", perché i tre non sono che una sola cosa e la medesima per la divinità » (I, 21).

I tre della Trinità sono distinti ipostaticamente, non naturalmente, mentre nel Cristo le nature sono oggetti, cose diverse *(allo)* senza essere soggetti diversi *(allos).* Il pensiero di Gregorio non era lontano dalla *mia hypóstasis,* cioè dalla formulazione classica del dogma cristologico. L'espressione, paradossalmente, già esisteva ed era stata formulata (secondo il proprio pensiero) proprio da Apollinare. Ma del resto l'*omoûsios* niceno non era stato prima usato da Paolo di Samosata, e in quel senso condannato dal concilio di Antiochia?.

La formula scelta da Gregorio per indicare l'unione è *krásis,* nel senso stoico che escludeva la confusione: non sembra perciò del tutto esatto tradurla

con *mélange*, che esclude la permanenza dei componenti.

Il termine voleva indicare la permanenza della relazione, qualcosa come « saldatura ». Ma, in ogni caso, non venne accettato nella Chiesa e a Calcedonia venne esplicitamente respinto.

La lettura del testo di Gregorio ha un'utilità anche per la teologia dei nostri giorni. La tesi dell'uomo come « contrario » di Dio quale chiave di esplicazione cristologica (Rahner) ricorda la dottrina dell'Uomo celeste, e la teologia kenotica (von Balthasar) riprende le affermazioni del teopaschismo.

Leggendo la polemica di Gregorio si sente che, sotto un differente linguaggio, i temi sono tornati di nuovo abituali nella nostra letteratura teologica. La « de-dogmatizzazione » rende le grandi eresie trinitarie e cristologiche di nuovo nostre contemporanee, ma ci rende, fortunatamente, contemporanei anche i Padri che le combatterono.

G. B. B.

JAROSLAV PELIKAN: « HISTORICAL THEOLOGY » (continuity and change in Christian Doctrine) - Hutchinson, London 1971, pp. 161.

L'autore, che sta pubblicando una storia della teologia cristiana, espone in questo libro i criteri generali che lo hanno guidato nel suo lavoro. Il libro è in primo luogo una breve storia di come la teologia ha considerato i rapporti che essa, proprio in quanto teologia, sostiene con la storia.

In che modo o misura il dato e il linguaggio teologico sono essi stessi appartenenti alla storia? Sino a che punto la teologia deve, in quanto parola sulla Rivelazione, considerare la storialità sia del suo dato sia di se stessa? Tali problemi sono oggi al centro della teologia sistematica e sono affrontati abitualmente mediante l'uso della filosofia. Il Pelikan non si pone direttamente dal punto di vista della teologia sistematica, né fa alcun esplicito riferimento filosofico. Questa è la specificità (e l'utilità) del libro, ma ne segna inevitabilmente anche i limiti. Il Pelikan vuole fondare, agli occhi del teologo sistematico, la legittimità dell'introduzione di una dimensione storica all'interno stesso della teologia sistematica.

Egli presenta, come argomento in tal senso, l'esistenza di una storia delle dottrine cristiane. Il fatto che la storiografia possa descrivere l'oggetto « dottrina cristiana » (o come parte, o in modo indipendente dalla storia della Chiesa in generale) non pone alcuna questione; ma in che modo l'esame storico delle dottrine compiuto con un criterio teologico si differenzia da uno compiuto con criterio non teologico? E, in questo secondo caso, come tale criterio può non essere dogmatico, cioè non discriminare tra ciò che il teologo storico, o la confessione di cui fa parte, ritiene conforme o difforme dalla Rivelazione?

Il Pelikan ritiene che si debba evitare la concezione della storia della teologia dominata dall'esito dogmatico. Ciò riduce la storia, secondo il Pelikan, a storia delle eresie. Solo l'errore sarebbe una variazione, la verità sarebbe governata dalla semplice identità a se stessa. Un'interpretazione della storia della teologia fondata sul dogma darebbe una concezione arbitraria dello svolgimento storico ed escluderebbe il concetto di sviluppo della verità.

La teologia cattolica ha sempre parlato di sviluppo omogeneo, non di un'identità semplice. Ha cioè ammesso una crescita della comprensione della Rivelazione e quindi di un divenire all'interno dell'unità e della continuità. Il Pelikan, pur notando il modo in cui S. Tommaso recepisce la dialettica di Abelardo, sembra ritenere che l'ultima parola della teologia sia il canone di S. Vincenzo di Lerins.

Che cosa propone il Pelikan come alternativa al concetto della storia della teologia come storia dello sviluppo dogmatico?

Il rischio che appare è quello di sostituire al criterio dogmatico il criterio della coscienza contemporanea. Non a caso il Pelikan cita Collingwood e Croce ed afferma che la loro posizione, « applicata alla storia della Chiesa,... significherebbe che... la posizione teologica dello storico lo rende capace di rivivere ciò che è stato creduto, insegnato e confessato in un'altra epoca della storia della Chiesa » (p. 105).

La differenza tra lo storico credente e quello non credente è che la qualità ecclesiale permette al primo una partecipazione dall'interno, qualifica vitalmente il suo interesse, in modo che egli può dare un'interpretazione più significativa del medesimo materiale. Come si vede, l'unico criterio della « validità » storiografica di una opera è dato dalla qualificazione della coscienza individuale del ricercatore. Al positivismo storiografico si sostituisce il soggettivismo storiografico ed è su questa base (o su un raffinamento di essa) che il Pelikan intende fondare la teologia storica.

La formula di questa fondazione è però assai rapidamente offerta nelle pagine finali della conclusione. Essa può essere così espressa: il dialogo storico forma il suo giudizio ascoltando ad un tempo i « padri » e i « fratelli », gli autori del passato e gli autori dei nostri giorni; è sulla base di tale ascolto di fonti storicamente diverse che egli forma l'unità del giudizio storico. Il carattere teologico di tale giudizio storico è dato dal fatto che il riferimento ad autori storicamente diversi suppone di per sé l'unità della fede e della Chiesa, al di là della varietà delle dottrine.

Il carattere teologico della teologia storica può essere supposto superando di fatto il concetto di dogma e di unità dogmatica della Chiesa. Impegnato nell'ecumenismo, il Pelikan vede in esso la concezione e la forma di una nuova unità ecclesiale: « Vi è un'ecumenicità nello spazio come nel tempo, e ciò domanda la dottrina di un'unità della Chiesa che assume in se stessa il fatto della varietà teologica e il fatto del mutamento dottrinale » (p. 161). E' solo nel quadro di una nuova dottrina dell'unità della Chiesa che si può riconoscere uno *status* pienamente legittimo alla teologia storica.

Se si assume la coscienza dello storiografo, sia pure assistita da alcune regole metodologiche, a fondamento del giudizio teologico sulla dottrina cristiana, non è possibile altra teologia sistematica che la teologia storica stessa, o, più esattamente, la teologia deve rinunciare semplicemente all'affermazione di una verità essenzialmente soprastorica, una verità che, pur usando un linguaggio storicamente determinato, ottenga la capacità di esprimere dei concetti che si riferiscano a Dio e alle realtà spirituali. Per il Pelikan si può definire teologia storica solo una disciplina che motivi formalmente e principialmente la varietà delle dottrine e il mutamento di esse. La teologia storica è dunque per il Pelikan qualcosa di assai diverso dalla storia della teologia. Essa assume nell'ipotesi del nuovo edificio teologico il ruolo svolto abitualmente dalla teologia sistematica. Se questa conserva un ambito distinto dalla teologia storica nel pensiero del Pelikan, è piuttosto come metateoria, e non come una figura specificatamente dottrinale e scientifica.

Il Pelikan vuole conservare una autonomia della teologia storica dalla storia della Chiesa. Ma se viene abbandonato il modello dell'unità dogmatica e, quindi, di una *norma normans* della Chiesa, come evitare che le formulazioni dogmatiche e teologiche non finiscano con l'esser considerate semplicemente quali funzioni della storia della Chiesa, aventi cioè per ultimo contenuto i bisogni storici della società ecclesiale? Così il dogma della Trinità andrebbe visto in funzione della storia (culturale, sociale, politica, secondo le varie scuole). In sostanza, se il dogma non diviene criterio interno di giudizio della storia delle dottrine teologiche, cade la

loro autonomia dalla storia della Chiesa ed in ultima analisi dalla storia *tout court*. Vi è la possibilità di una riduzione della storia della teologia alla storia della filosofia, come accade, ad es., nel saggio del Tillich sul pensiero protestante (cosa tanto più facile, visto l'intreccio del pensiero protestante con la filosofia moderna).

Il Pelikan si differenzia così dall'Harnack, la cui opera egli pur ritiene fondamentale per la teologia storica. L'Harnack vedeva infatti come punto centrale nella storia delle dottrine cristiane il concetto del dogma e pertanto assumeva come dato storico la natura dogmatica della Chiesa. La limitazione dei dogmi a quello trinitario e cristologico era dovuta sia alla loro eminenza dogmatica sia ad una scelta culturale dell'Harnack stesso; tuttavia la posizione dell'Harnack indica che il ruolo fondante del dogma può imporsi anche a chi accetti di non assumere altro criterio che quello storiografico nell'esame delle dottrine cristiane. Il Pelikan invece, le cui ambizioni non giungono ad una « storia del dogma », bensì ad una teologia storica, abbandona la scelta harnackiana, e le preferisce una storia della fede della Chiesa quale appare nei simboli, nelle liturgie, nelle forme di creazione e di vita spirituale. Il modello di ricerca cui il Pelikan fa riferimento è quello della scuola di Lund, e in particolare del suo maggiore esponente, il Nygren. « Eros e Agápe » del Nygren può infatti considerarsi l'esempio più riuscito dell'asserto fondamentale di questa scuola scandinava, cioè il tema della « ricerca del motivo ». Si tratta di risalire, oltre le formulazioni dogmatiche, alle tesi-base, le tesi motivanti, che hanno poi condotto ad accettare una determinata tesi come ortodossa e a respingerne un'altra come eretica: si tratta cioè di ricercare i motivi della dogmatizzazione. Il Nygren ha così ritenuto che ciò che dava al cristianesimo il suo carattere, lo costituiva come totalità e comunicava il suo contenuto a tutti i particolari (il « motivo », insomma, nel senso della scuola di Lund), fosse l'idea dell'*agápe* divina. Il Pelikan segue fondamentalmente la medicina linea di pensiero, ma in una direzione diversa, quando pone quale metodo proprio della teologia storica quello di considerare le varie posizioni emerse nella storia teologica come sviluppi dell'idea di Cristo - Dio. Ma così il Pelikan è sfuggito veramente all'idea di una valutazione della storia teologica a partire da un criterio « dogmatico »? La ricerca del motivo sembra infatti piuttosto rivolta a trovare il dogma dei dogmi, il punto genetico e al tempo stesso il centro di coerenza dell'edificio dogmatico. In questo modo, si avrebbe un modello di genesi storica che corrisponde ad uno sviluppo razionale e consentirebbe alla teologia storica di riproporsi come teologia sistematica proprio nel suo accertare la razionalità del processo. Ma anche in questo caso si avrebbero i cataloghi di « eresie » e la fissazione di un'ortodossia, pur non essendo più i concilii, ma il ricercatore stesso a determinare il criterio che distingue le une e l'altra. In sostanza, finché si rimane in una posizione credente, è irrinunciabile il sostenere che la storia delle idee cristiane sia un processo razionalmente esprimibile, avente al centro enunciati costitutivi di cui il procedere del pensiero è lo sviluppo, e che servono per differenziare la continuità dall'alterazione. Questo è appunto il concetto di *sviluppo omogeneo*. E le possibilità si riducono a due: o è la storia stessa della dottrina a determinare, con i dogmi, i suoi parametri di valutazione, oppure è la coscienza dello storiografo a valutare una razionalità che è implicata, ma non riconosciuta dallo sviluppo storico stesso. Il libro del Pelikan ha il merito di chiarire, in termini che nascono propriamente dalla disciplina storiografica, e in particolare dalla storia della teologia, le questioni dottrinali che il rapporto tra dottrina e storia pone al cristianesimo. Ciò avviene invece abitualmente oggi sulla base di un linguaggio filosofico e di presupposti filosofici, che sono invece lontani da queste pagine.

G. B. B.

MARIE-PAULE VACHEZ - ELISABETH RIMAUD: « UN ITINÉRAIRE MYSTIQUE » (de Marie-Antoinette de Geuser à Consummata) - Martingay, Genève 1974, pp. 387.

Nel 1921 il padre R. Plus pubblicava a Parigi un libro, « Consummata », in cui raccoglieva alcuni scritti spirituali di Maria Antonietta de Geuser (1889-1918). L'interesse suscitato da questa raccolta indusse poi il Plus a pubblicare una biografia della De Geuser. Ambedue i libri conobbero un'edizione italiana nel 1930, a cura del padre Actis.

L'opera della Vachez e della Rimaud è un'antologia dei testi della De Geuser, un po' diversa da quella del padre Plus. Le due curatrici dispongono di nuove fonti: in primo luogo, le « *Lettres à une carmelite* », pubblicate nel 1930 dal Carmelo di Avignone. Le curatrici dispongono anche di lettere a corrispondenti diversi dal padre Anatole de Grandmaison, unica fonte del Plus.

La bibliografia suscitata dagli scritti del Plus è scarsissima. Per vedere come l'immagine della De Geuser possa essere alterata, ci si può rifare alla breve notizia che A. Derville ha scritto per il *Dictionnaire de Spiritualité* (fasc. XXXIX - XL, pp. 341 sg.), in cui il titolo di *consummata* viene visto quale espressione della « via dell'abbandono e di vittima offerta alla volontà di Dio, unita al Cristo ». Ora il termine di *consummata* è usato dalla De Geuser con preciso e diretto riferimento al *consummati in unum* di Giovanni 17, 23. Le idee indicate dal Derville sono marginali negli scritti della De Geuser. La lettura dei testi raccolti dalle curatrici rinnova l'impressione avuta molti anni prima nel leggere gli scritti editi dal Plus: quella di trovarsi di fronte ad una grande mistica e scrittrice di mistica, degna di figurare a fianco di Teresa di Lisieux e di Elisabetta di Digione, la due consorelle francesi (anche la De Geuser desiderava essere carmelitana e nel secolo si scelse il nome carmelitano di Maria della Trinità) tanto di lei più note. Per comprendere, umanamente parlando, la minore incidenza del suo testo, basta paragonarlo a quello di Teresa di Lisieux e vederne la differenza. Teresa usa spesso il simbolo e quasi costantemente afferma una verità universale mediante un'immagine concreta. Maria Antonietta è povera di immagini e il suo testo è sempre essenziale. La profondità dell'esperienza non è velata/svelata dal discorso come accade nell'opera teresiana.

Tuttavia, proprio per questo, gli scritti di Maria Antonietta hanno una densità teologica immediata, oggi forse più accessibile che in passato; e non ci meravigliamo di leggere, nella presentazione del presente libro, di *Consummata* come di un « faro incomparabile » e dei suoi scritti come di un « quadro talvolta vertiginoso ».

La prima categoria teologica che Maria Antonietta impiega per indicare il cammino spirituale del cristiano è il termine morte-resurrezione.

La vita cristiana è vista come tesa verso l'assimilazione al Cristo risorto, che rende sempre più simile l'economia della grazia all'economia della gloria: « Non è più morendo né tenendomi morta che io debbo seguirlo, ma risuscitando sempre di più con Lui » (p. 156); « è come se diventassi più umana, e piuttosto come se la vita divina penetrasse le più piccole fibre del mio essere. E' la resurrezione che si fa in Dio sempre di più e che guadagna i piccoli lati umani, mentre finora non aveva raggiunto che il fondo dell'anima » (p. 314). La vita cristiana che si perfeziona è vista come un processo di resurrezione: vivere da cristiano è partecipare, nella forma di un divenire, all'atto della resurrezione di Cristo. E inoltre questo processo, proprio come quello della Resurrezione, va dall'anima al corpo.

Non si può che sottolineare il fondamento biblico di questa concezio-

ne e, al tempo stesso, la sua novità come descrizione dell'esperienza mistica; il termine mistico classico di « fondo dell'anima » è qui relativizzato: non è più « il fondo dell'anima », ma il corpo il termine ultimo e perfezionante dell'azione divina, come azione di resurrezione. Si tratta di un processo teandrico, del divenire della teandria nell'uomo.

Al termine del processo, quando può scrivere che « il Sole divino ha fatto maturare i frutti », ella descrive allo zio, il padre gesuita Anatole de Grandmaison, il suo stato in questi termini: « L'anima contempla tutti i misteri divini in un solo sguardo e vive di un solo atto. E' come la partecipazione a quell'Atto unico in cui Dio vive in Se stesso e fuori di lui. Consumata nell'unità divina, l'anima non vive più che della vita di Cristo, di questa vita d'amore per il padre e di zelo per la sua gloria » (p. 331).

Consummata vuol dire dunque pienamente divinizzata, perciò risorta e capace, in ragione della divinizzazione, di una contemplazione semplice (« in un solo sguardo ») dei misteri divini. La teandria è una perfetta unione alla Trinità: « è la medesima vita che circola in Dio, in Cristo, nella Chiesa » (p. 354).

La teandria è cristiforme, perché il mistero teandrico è Gesù Cristo. E' in Cristo che essa si sente « incorporata all'Unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo » (p. 278). E' in Cristo che essa partecipa alla vita trinitaria, e si sente consumata « nell'Unità nel seno della Trinità » (p. 316). Il tema su cui essa torna è « l'unità indivisibile delle Persone divine », quest'unità « che gli fa trovare il suo Tutto nel Cristo ». « E' in Lui che lo Spirito mi unisce al Padre » (p. 312). Il tema trinitario e quello cristico sono per essa il medesimo. E' nell'unità della Trinità che essa è unita al Cristo ed è in quanto unita al Cristo che essa cresce nella partecipazione alla Trinità. La dottrina trinitaria di Maria Antonietta dà un senso dinamico all'*Unum trinitario:* « l'Unione delle Tre Persone in un solo Dio » (p. 312), l'unità delle Persone è vista come un movimento continuo, una continua unificazione. Ciò che di passivo e limitato il termine di « movimento » e quello di « natura » suggeriscono sulla base delle loro connotazioni umane, non ha più sede nelle Persone divine. Ma, questo è un punto importante, Maria Antonietta *vede:* « vede l'unione delle Persone in un solo Dio e l'identificazione di tutte le perfezioni divine nella semplicità stessa » (ib.).

L'unità divina prende in nome di Sapienza, che è quanto accade nei sofiologi russi, ma qui si è al di là di ogni speculazione teosofica: « Io mi sento come immersa nella Sapienza divina, che mi penetra sempre di più, equilibrando tutto il mio essere in un'armonia perfetta » (ib.). La Sapienza non è qui una nozione, è come un'acqua in cui Maria Antonietta si sente immersa, è un'esperienza. L'effetto è il perfetto equilibrio, la piena umanità. « E' nel Seno della Divinità che il mio essere si equilibra interamente » (p. 314); altrove scrive che « la sua Essenza è talmente il nostro elemento... » (p. 210). Questi temi vanno visti nella luce dell'appartenenza a Cristo risorto. Tale perfetto equilibrio, questo essere perfettamente « adattato a Dio », è l'« essere risorto », e l'esperienza di esso.

La « parte » di Maria Antonietta nella Trinità è la « parte » del Cristo. Essa deve dare nel medesimo tempo « alle anime la grazia e a Dio la gloria (p. 316). Per questo Gesù, in cui essa non vedeva precedentemente altro che « la pienezza della divinità », le appare, alla conclusione della sua vita, « come l'Uomo perfetto » (p. 314). Essa partecipa della vita risorta a tal punto da poterla comprendere dall'interno. La vita divina le appartiene ormai talmente che essa può ridonarla a Dio e alle anime: « In ogni istante dobbiamo senza tregua riceverla con amore per renderla a Lui stesso ed alle anime » (p. 190). Ella perciò può « amarlo d'un amore degno di Lui » (p. 189). « Trasformata nel Cristo sotto lo sguardo del Padre » (p. 311), impara da Lui « a lasciarsi divinizzare in tutta la sua umanità » (p. 326). Il metodo è semplice: consiste nello

« scendere nella propria miseria », nell'« annientarsi », finché, « all'ultimo limite dell' "io", si cade in Lui, e nella vera santità, la Sua » (p. 204).

Maria Antonietta vede oltre il velo della fede: « La fede non è più che un velo di tulle, che sembra talvolta strapparsi » (p. 187). Ma ella non tocca il problema della visione beatifica direttamente, se non per questo breve cenno.

Due prospettive segnano il suo comportamento: l'azione di grazia e l'apostolato; e le due tendono a divenire una sola prospettiva, a rinnovarsi l'una sull'altra, specie verso la fine della vita. In questo ultimo periodo una sintesi matura di dottrina e di espressione è il coronamento che riceve, sulla terra, la giovane De Geuser.

Il ringraziamento, la lode sono « la mirabile composizione della grazia divina e della corrispondenza umana » che Dio attende dagli uomini (p. 313). E' questo lasciarsi penetrare dalla vita risorta che dà fecondità all'apostolato: « Se l'apostolato mi sembra la vocazione più perfetta, non è a causa di ciò che è il suo esercizio, ma a causa delle preparazioni che domanda e dello stato da cui discende... Prima d'essere apostolo, bisogna essere perfetti della più profonda e della più universale delle perfezioni. L'apostolato è come la prova che l'anima è piena della grazia divina » (p. 325): una straordinaria messa in guardia contro gli attivismi e i secolarismi, che sono già in atto nella Francia del primo novecento e si svilupperanno in seguito. Indicare la perfezione dell'apostolato è indicarne a un tempo la natura. Maria Antonietta sa che le si può rimproverare di « mescolare un po' l'ideale e la realtà ». La risposta è folgorante: « Ciò dipende dal fatto che la luce che mi impregna è una luce di vita » (p. 325). Il « perfetto », non il « reale », è la vita.

Nella vita trinitaria la teologia naturale mostra i suoi limiti: « Mi sembra che gli attributi e le perfezioni di Dio siano il lato attraverso cui Dio ci assomiglia un po' da lontano, e come il lato meno divino, se si può dire » (p. 162). L'Unità della Trinità è qualcosa di assai diverso dall'unità di Dio quale può conoscerla la ragione naturale: nonostante le risorse della teologia negativa e della analogia, Maria Antonietta trova la teologia naturale troppo naturale e poco divina... Ma questo è uno dei rari tocchi teorici in cui Maria Antonietta esce dal piano direttamente sperimentale.

Un accenno particolare merita il tema mariano negli scritti di Maria Antonietta. Dopo aver detto di essere unita a Dio « sotto un aspetto che non ha alcun rapporto con ciò che è creato », che è « come l'identificazione con Lui », Maria Antonietta dice che, in questo rapporto, « la Vergine è là, ma io non so come », e aggiunge: « E' come se Dio fosse per me nella Santa Vergine » (p. 201). E chiarisce ancora meglio l'espressione: « Alla fine, sono io che non esisto più Maria che resta sola con la Santa Trinità » (ib.).

Maria Antonietta applica il « vivo ego jam non ego » a Maria. Esaminando i due titoli mariani di madre di Cristo e di madre della Chiesa, comprensibile come Maria Antonietta senta la sua identificazione con Maria nella sua identificazione con Dio E' l'ordine della Trinità e dell'Incarnazione congiunte che opera il mistero della divinizzazione, e Maria esprime proprio questo mistero.

Il poco che abbiamo potuto notare è sufficiente a verificare l'autenticità, la profondità e la sicurezza di questa esperienza mistica. Gli elementi di affinità con gli scritti di Teresa di Lisieux e di Elisabetta di Digione sono chiari e visibili. La mistica trinitaria di Maria Antonietta ricorda quella di Elisabetta, la sua dottrina sull'apostolato ricorda quella teresiana sul cuore della Chiesa. E tuttavia il *proprium* di Maria Antonietta è la densità dottrinale e l'alto equilibrio del suo testo: il suo resoconto dell'esperienza mistica è quasi immediatamente un linguaggio da teologia della mistica.

G. B. B.

PIER ANGELO SEQUERI: « ESCATOLOGIA E TEOLOGIA » (infrastruttura concettuale del discorso su « Dio » come « futuro ») - La Scuola, Brescia 1975, pp. 142.

Il Sequeri discute l'ontologia implicita nella teologia della speranza di Moltmann e nella filosofia della speranza di Bloch. La tesi è che vi sia un'ontologia implicita, mistificata di fatto nella sequenza teologica e in quella filosofica adottate dai due autori. Tale ontologia è espressa dal Sequeri come il carattere processuale dell'essere, l'essere come *processo*. Ora l'autore pone in luce la contraddizione di tale ontologia. A Bloch, che la svolge in modo più rigoroso, il Sequeri obietta l'inconsistenza dei due termini dell'alternativa, cui giunge la filosofia del « principio speranza ». Se infatti l'esito del processo è un esito assoluto, allora il carattere di « poter essere » che Bloch attribuisce all'ente reale è fittizio, perché il processo sbocca nello « strutturalmente necessario », quindi in « ciò che veramente è ». Se l'esito del processo può invece essere « il nulla », allora l'ente si configura come « essere per il nulla », e dunque, anche in questo caso, la figura del « poter essere » è tolta in radice. La determinazione del « poter essere » quale figura dell'ente reale concepito come *processo*, è una figura contraddittoria.

A Moltmann il Sequeri oppone sul piano ontologico lo snaturamento del tentativo di Bloch. Moltmann, abbandonando per un motivo teologico la possibilità dell'« essere per il nulla » come inclusa nel « poter essere » dell'ente reale, esclude in partenza la figura stessa del « poter essere ». Il processo diviene così il processo di costituzione dello « strutturalmente necessario ». Potremmo dire che si configura come una teogonia, anche se il Sequeri non usa quest'espressione. Egli oppone tuttavia giustamente a Moltmann l'indistinzione tra escatologico ed eterno, tra divinizzazione e divinità. L'esito escatologico che Moltmann teorizza, non è l'esito dell'uomo, ma il processo di autocostituzione di Dio.

Non si può non consentire sia con le critiche del Sequeri, sia con il metodo da lui prescelto: la ricerca dell'ontologia implicita nella filosofia e nella teologia della speranza.

E si può anche consentire sul fatto che quegli autori mettono in opera all'interno di uno schema temporale dei metodi già conosciuti. Nel caso di Moltmann è evidente l'uso della dialettica: la realtà di Dio appare come implicita nella negatività del reale, anche se, ovviamente, il riconoscimento di tale negatività implica un discorso sulla coscienza, che Moltmann non fa. Potremmo esprimere lo schema dialettico implicito in Moltmann come un mutamento della dialettica hegeliana, nel senso che non la coscienza, ma il reale è posto come negatività (rispetto alla coscienza). Solo in questo modo Moltmann può fondare nella frattura tra coscienza e reale il segno negativo che rende pensabile nella negatività il trapasso alla figura totale e postulare la realtà escatologica anticipata nella resurrezione come una sintesi di coscienza e di realtà.

Il Sequeri ha ragione di notare la differenza che esiste tra Bloch e Moltmann: Bloch non è riducibile compiutamente ad uno schema dialettico, appunto perché mantiene la possibilità del nulla come esito del « poter essere ».

E tuttavia egli nota che qui si pone, sia pure in termini di possibilità, quel passaggio dall'ente contingente all'essere necessario che è caratteristico della tradizione metafisica.

Bloch e Moltmann sembrano così al Sequeri l'ultimo tentativo di far valere le ragioni della metafisica e di proseguire un'ontologia.

Qual è la caratteristica di tale tradizione secondo il Sequeri?

L'« infrastruttura speculativa » della « metafisica tradizionale » consiste, per l'autore, nel « pensare l'essere di Dio

sul modello dell'essere dell'ente in generale». Ciò conduce a pensare Dio come «alterità» rispetto all'ente reale e quindi come il «rapportarsi alla totalità dell'essere dell'ente in generale» (p. 141). Bisogna perciò «discutere il presupposto fondamentale e non tematizzato che la dimensione dell'essere dell'ente valga come dimensione trascendentale dell'essere» (p. 141). Non è accettabile questa definizione della relazione tra necessario e contingente nella tradizione metafisica; né si può accettare che la strada più feconda per la discussione con l'ateismo contemporaneo sia «l'effettivo superamento di una concezione metafisica di Dio incapace di mediare la testimonianza che la fede biblico-cristiana ci offre della sua rivelazione» (ib.). Temiamo che il progetto del Sequeri possa condurre, *via* Heidegger, ad una ripresa del fideismo, che è l'esito costante di tutte le teologie antimetafisiche. Il fideismo protestante, espresso emblematicamente nella *theologia crucis* di Lutero, sta alla base della sostituzione della dialettica alla metafisica, cioè del filone di pensiero che ha reso possibili la filosofia e la teologia della speranza.

Ma il programma del Sequeri è appena enunciato e non si può andare al di là di quello che l'autore afferma.

G. B. B.

YVES CONGAR: «UN PEUPLE MESSIANIQUE» (salut et libération) - Cerf, Paris 1975, pp. 195.

Anche il padre Congar ha scritto il suo «Paysan de la Garonne»: la «nuova teologia» degli anni '50 cerca di dissociarsi dalla teologia politica degli anni '70. E' con dispiacere che il Congar si sente spossessato del ruolo di punta nella ricerca teologica, sicché è indotto ad una breve apologia del proprio passato per giustificare le scelte presenti, giungendo persino ad accennare al suo «anticonformismo attivo ed oneroso» (p. 8).

Il libro ha un significato come testimonianza delle difficili relazioni tra due generazioni di teologi, che pure si sono schierati nella medesima direzione. L'unità della direzione diviene divergenza quando essa viene spinta, dalla seconda generazione, oltre i limiti che la precedente s'era assegnata.

Il primo dei saggi del Congar discute una tesi della «nuova teologia», che ha lasciato traccia anche nel testo della «Lumen Gentium»: la definizione della Chiesa come sacramento. La scelta dei termini «popolo di Dio» e «sacramento» come connotazioni della Chiesa risponde, secondo Congar, alla medesima logica, realizza il medesimo disegno: «Il "popolo di Dio" si presta ad esprimere il "per il mondo" che comporta l'idea di sacramento di salvezza» (p. 83). L'intenzionalità che, per la nuova teologia, può essere virtualmente racchiusa nelle connotazioni ecclesiologiche di «sacramento» e di «popolo di Dio» (mentre non lo è nella connotazione «Corpo di Cristo»), è quella di esprimere la Chiesa in quanto riferita al mondo.

Questo riferimento può essere inteso come rivolto, almeno immediatamente, al mondo quale *praesens saeculum*, cioè alla figura storica di *questo* mondo: l'accentuazione di tale aspetto conduce alla teologia politica.

Per bloccare tale sviluppo, Congar è costretto a rivalutare l'ecclesiologia della *Mystici Corporis* di Pio XII.

Con una distinzione singolare, egli afferma che «popolo di Dio» può avere un valore «*come concetto*», ma che «*sul piano della realtà*» è perché la Chiesa è il Corpo di Cristo che essa può essere *nel Cristo* il sacramento, cioè contemporaneamente il segno e il mezzo d'unione intima con Dio e con tutto il genere umano (p. 83).

Sul piano della *realtà* i termini di «sacramento» e di «popolo di Dio» debbono essere compresi nel termine di «Corpo di Cristo»: il che significa che questo termine si avvicina più di

ogni altro, secondo il Congar, alla definizione di Chiesa.

Assai rapidamente il Congar sembra accennare, sulla base di un solo testo di Pio XII (« la Chiesa e la fede cristiana debbono irradiarsi in tutti i campi »), ad una distinzione tra fede e Chiesa: « La fede cristiana che abita i fedeli si irradia al di là di ciò che appartiene alla "Chiesa" presa come distinta dalla società globale » (p. 175). E' questo aspetto di fede come distinta dalla Chiesa che è espresso con il concetto di « popolo messianico » (ib.). Una prospettiva così problematica è accennata in una diecina di righe e perciò non può essere discussa; ma il contrapporre la Chiesa come « società » a Chiesa come « popolo messianico dei cristiani » sembra portare al livello dell'ecclesiologia globale la distinzione funzionale ed istituzionale tra chierici e laici. E' però significativo che l'intenzione del Congar sia di « limitare » la portata della definizione di Chiesa come « popolo messianico » e di ritrovare uno specifico storico ed una dimensione istituzionale della Chiesa: « Vi è nella Chiesa il corpo dei pastori istituiti *(ordo pastorum, ordo episcoporum, ordo doctorum)*. Esso rappresenta la Chiesa come tale » (p. 174). Ed a specificare il ruolo della Chiesa considerata come istituzione, il Congar cita un solo testo, ed è un testo di Pio XII, molto semplice e, nel contesto tradizionale, ovvio: « La Chiesa non predica la rivoluzione sociale, ma sempre e ovunque essa si è impegnata per ottenere il rispetto dell'uomo » (messaggio dell'11 marzo 1951 agli operai spagnoli).

Sul piano più direttamente teologico, il Congar prende le distanze dalla teologia dei sacramenti proposta dal Rahner. Come egli stesso nota, si è trovato in un seminario tenuto all'istituto ecumenico di Tantur di fronte alle obiezioni che teologi sia ortodossi sia protestanti muovevano alla connotazione di Chiesa come sacramento, ritenendo che ciò desse luogo ad un ecclesiocentrismo. Erano obiezioni che non sarebbero state rivolte alla *Mystici Corporis*. La « nuova teologia » era così attaccata nell'esito ecumenico a cui aspirava. Ora l'immagine di Chiesa come sacramento che maggiormente si prestava a tale interpretazione era proprio la teologia del Rahner. Il Rahner prescinde infatti, nel definire la Chiesa come sacramento, dalla teologia dei sette sacramenti e dalle nozioni esplicative di cui essa si è servita. Egli muove da una teoria generale del simbolo elaborata indipendentemente da qualunque uso teologico e applicata alla Chiesa senza riferimento ai sette sacramenti.

Tale dottrina del Rahner non esprime la distinzione tra l'opera propria di Cristo, la Redenzione, e il suo effetto, la Chiesa: non esplicita, in altri termini, la distinzione tra *Ecclesia congregans* ed *Ecclesia congregata*, tra Chiesa come « *communio sanctarum* », delle cose sante, e Chiesa come « *communio sanctorum* », dei santi. Il Congar discute la tesi del Rahner e se ne differenzia proprio per le conseguenze che tale interpretazione della Chiesa - sacramento implica sul piano della teologia dei sette sacramenti. Essi si fondano per il Rahner su un'interpretazione che la Chiesa fa degli atti salvifici di Cristo riportati alle varie situazioni dell'uomo. Tale interpretazione è una selezione, che non è destinata a conchiudersi: la Chiesa per il Rahner potrebbe riconoscere altre situazioni sacramentali, e quindi altri sacramenti. Il rapporto tra i sacramenti e il Cristo storico è così interrotto. Ma, anche per il Congar, tale teologia dei sacramenti non esprime sufficientemente neanche il rapporto con il Cristo glorioso. Il Congar nota che la teologia del Rahner non rende conto del sacramento come efficace *ex opere operato*, un'efficacia distinta dunque da quella della Scrittura, della predicazione e della fede. Non si può riconoscere pieno valore all'*ex opere operato*, definito a Trento contro la concezione protestante del sacramento, senza riconoscere che « i sacramenti sono nella logica del contatto corporale » con il Cristo redentore, che ha sofferto ed è nella gloria. L'*opus redemptionis* e il Cristo glorioso non sono espressi nella dottrina della Chiesa « simbolo » del Cristo, in cui l'unica categoria operante è quel-

la della « manifestazione » dell'Incarnazione. Con ciò, in sostanza, il Congar critica il punto-chiave della sistemazione del Rahner (e del metodo, più in generale, del Rahner stesso) che conduce alla riduzione del dato rivelato alla virtualità di un concetto filosofico (in questo caso, quello di simbolo).

La « nuova teologia » si era posta metodologicamente come l'abbandono del metodo teologico imperniato sulla tradizione tomista e il recupero di un « modo teologico » sia dei Padri e della liturgia sia della filosofia contemporanea. I due lati della « nuova teologia » appaiono ora dissociati (de Lubac, Daniélou, Congar, von Balthasar da una parte, Rahner dall'altra). Il libro esprime ora questa dissociazione, poiché la teologia politica, da cui il Congar si differenzia, è in sostanza un esito del filone rahneriano (Metz). Ciò divide anche nella scelta ecumenica: o privilegiare gli ortodossi o fare teologia insieme con i protestanti; e gli esponenti della « nuova teologia » degli anni cinquanta si sono puntualmente divisi in queste direzioni.

Secondo il libro del Congar, si può dunque sostenere che la *Lumen Gentium* va interpretata in riferimento alla *Mystici Corporis* e non viceversa, perché la *Mystici Corporis* intende veramente esprimere definitoriamente ciò che è proprio della Chiesa: « popolo di Dio » e « sacramento » vanno interpretati alla luce della Chiesa - Corpo di Cristo e non viceversa.

La seconda parte del libro del Congar è indirizzata a distinguere il concetto di *salvezza* da quello di *liberazione,* sostenuto dalla teologia politica.

La difficoltà in cui si trova il Congar nasce dal fatto che la « nuova teologia » si situa sulla linea di sviluppo che conduce alla teologia politica. Una tesi fondamentale della « nuova teologia » era l'implicanza dell'ordine di grazia in quello intellettuale e la nota di estrinsecismo attribuita alle dottrine teologiche tradizionali sulla gratuità assoluta della grazia. Da ciò segue che la grazia ha per fine anche di compiere la natura secondo la sua dimensione storica: ciò conduce alla perdita della dimensione *apocalittica* dell'escatologia, cioè del giudizio di Dio sulla storia come conclusione di essa (da cui deriva la doppia sorte delle persone in riferimento non alla storia, ma al giudizio di Dio: paradiso ed inferno).

In una dottrina in cui la grazia è implicata nella natura, è difficile configurare la perdita della grazia come un esercizio autentico di responsabilità e di libertà. La « nuova teologia » pone inevitabilmente l'accento più sulla natura che sulla persona. Ciò è il prodromo della teologia politica, che riferisce la salvezza, divenuta « liberazione », alla dimensione storica e collettiva dell'umanità.

La storia trova così il suo compimento immanente nella sua stessa realtà di storia, e non viene invece trascesa nella città di Dio.

Il modello ultimo della salvezza non è più così la Trinità, ma la dimensione storico-collettiva dell'uomo.

E' per queste ragioni che la risposta del Congar alla teologia politica è imbarazzata, perché non può sconfessare il principio di quest'ultima: la storia è la storia della « liberazione » dell'uomo sul piano storico-collettivo e, perciò, « secolare ».

In questa prospettiva la Chiesa diventa introvabile. Il linguaggio rivelato in una prospettiva secolare diviene, letteralmente, un « servo inutile ». Il Congar riafferma, come i teologi politici meno radicali, che la liberazione portata dal Cristo contiene e supera le liberazioni umane: è la tesi dei cristiani come coscienza critica permanente della rivoluzione (un ruolo, questo, anch'esso « introvabile » finora se non in una forma singolare: gli « ex cattolici » sono appunto un elemento di pressione e di inquietudine all'interno dei movimenti di sinistra: il ruolo che una volta toccava agli ebrei).

Il Congar concede, con Ricoeur e Chenu, che il concetto cristiano di «prossimo» esprime la dimensione personale e non riesce a raggiungere la totalità dell'umano: occorre la « mediazione sociale ». Il Congar scrive che «il Vangelo e S. Paolo potrebbero qui orientarci imperfettamente » (p. 138), e che il regime delle istituzioni stesse è diretto oggetto della salvezza: la no-

stalgia del regime politico della Cristianità (il riflesso storicamente reazionario) si congiunge con le attese secolarizzate.

La « nuova teologia » non riesce insomma né a confondersi né a distinguersi dalla teologia politica. Essa, dunque, non esiste più, e la teologia politica rimane di fatto l'unico suo esito.

Il libro ha pertanto una grande importanza nella storia delle idee teologiche, perché mostra come la grande crisi degli anni '70 sia stata preparata da una teologia velleitaria e come l' *Humani Generis* di Pio XII avesse colto nel giusto.

G. B. B.

CENTRO STUDI RUSSIA CRISTIANA: « LA REPRESSIONE CULTURALE IN LITUANIA » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 190.

« Questo popolo aveva un'identità tale, un tale senso della propria vita e della propria cultura che ai dominanti non restava altro se non lo sterminio e la deportazione ». Questo stralcio dalla nota di edizione riassume la tragedia del popolo lituano. La sua storia lontana non è diversa da quella recente; sempre contesa dai potenti vicini, la Lituania è stata oggetto di scambio anche nel 1939 fra Germania e Unione Sovietica. Durante la seconda guerra mondiale, invasa dagli opposti eserciti, dovette subire alternativamente la violenza degli uni e degli altri, evidentemente soltanto in quanto la classe dirigente della regione non era congeniale ad alcuna delle due potenze straniere. La Lituania, però, è uno di quei piccoli stati-materasso che, pur essendo costretti a subire nel corso dei secoli le angherie dei potenti, non possono e non intendono rinunciare alla propria identità storica e culturale. Considerato che geograficamente si tratta di una regione poco estesa e con una popolazione che supera appena i tre milioni, pari all'1,1% della popolazione totale dell'Unione Sovietica, non v'è da stupirsi che il mondo attuale non si preoccupi molto della Lituania, così come non s'interessa degli altri stati baltici (Estonia e Lettonia) né di tanti piccoli stati che non valgono il rischio di una guerra, non essendo regioni ricche o particolarmente strategiche.

La bolscevizzazione del territorio iniziò nel 1941 con un numero considerevole di deportazioni in Siberia, la collettivizzazione pressoché totale delle campagne e un processo di culturizzazione fatto su scala maggiore. Per quanto riguarda la religione vi sono stati naturalmente grossi tentativi di creare una Chiesa nazionale, ma i fedeli appaiono riluttanti, nonostante lo stato persecutorio che sono costretti a subire. Per quanto attiene alla religione, anzi, il periodo più intenso dell'edificazione del comunismo si pone tra il 1957 ed il 1970 ed ebbe come forza d'urto una campagna propagandistica sull'ateismo scientifico organizzata « dalle istituzioni del partito e governative, dei sindacati, del *komsomol* e dei pionieri, dall'associazione per la divulgazione delle coscienze politiche e scientifiche, dalle scuole superiori e medie, dalle varie istituzioni di cultura: club, case di cultura, biblioteche, musei, ecc., utilizzando tutti i mezzi della formazione comunista come stampa, radio, cinema, televisione e tutte le forme e specie di propaganda a voce, a mezzo stampa, di massa e individuale » (p. 37).

Nella scuola si sono avute ripetute epurazioni, soprattutto dirette contro l'apparato religioso e gli insegnanti legati al tradizionalismo. Tutte queste notizie compongono la prima parte del libro, mentre la seconda parte è formata dalla documentazione diretta. Essa riporta, all'inizio, il carteggio inedito Hitler-Stalin, poi i memoranda dei vari segretari di Stato agli Affari Esteri tedeschi e russi, i tele-

grammi, quasi tutti « urgentissimi », dal 1939 al 1940, e i protocolli segreti. Da un documento che riporta i metodi applicati nelle deportazioni dei popoli baltici, risulta un piano studiato e organizzato nei minimi dettagli per attuare la russificazione del paese: disposizioni, procedure, progetti, segreti, il criterio seguito per compilare l'elenco delle persone da eliminare. Riporto testualmente dall'ordine di Kaunas del 28-11-1940 del Commissario del Popolo per gli Affari Interni della Repubblica Socialista Sovietica Lituana alcuni stralci: « In relazione al profondo inquinamento con l'elemento antisovietico e asociale... individuare tutti gli elementi antisovietici e asociali... far pervenire alla 1.a Sezione Speciale il resoconto delle persone nominate negli schedari alfabetici... persone che per il loro passato sociale e politico, per gli atteggiamenti nazional-sciovinisti, per le loro credenze religiose, per l'instabilità morale e politica sono contrari... i trozkisti, le destre, i socialdemocratici, gli anarchici e simili... gli ex carabinieri, i poliziotti, i funzionari della polizia politica, criminale e gli impiegati delle carceri... gli ex ufficiali nelle armate dello Zar, dei bianchi, di Petliur e di altri... gli ex detenuti politici e i volontari delle armate antisovietiche dei bianchi... le persone espulse dal partito comunista e dai giovani comunisti... tutti i profughi, gli emigrati politici, i rimpatriati e i contrabbandieri... tutti i cittadini stranieri, i rappresentanti delle ditte estere, le persone che mantengono corrispondenza con l'estero... gli esperantisti e i filatelici... i membri delle comunità religiose (pastori, sacerdoti), i loro seguaci e tutto l'elemento attivo religioso... gli ex boiardi, i latifondisti, i grossisti, i banchieri, i commercianti (con mano d'opera), i proprietari degli stabilimenti, degli alberghi e dei ristoranti... per comporre le liste devono essere sfruttate tutte le fonti, ecc... » (p. 74-75-76).

Fra i documenti dell'operazione « Serov » risulta la deportazione di 34.260 lituani, 64.250 lettoni e 62.769 estoni effettuata nel 1941 soltanto. In tutto l'arco di tempo dell'occupazione russa fino a oggi, nella sola Lituania, le deportazioni avrebbero raggiunto la cifra di 700.000 persone. Le sollevazioni della popolazione lituana furono sempre sanguinose e sovente ignorate in Occidente. Cronache sull'epurazione effettuata nelle scuole e il contenuto di lettere di alcuni deportati in Siberia costituiscono un'altra parte del libro insieme con ulteriori informazioni circa la persecuzione religiosa e civile di cittadini e sacerdoti lituani, e il resoconto del processo del sacerdote Seskevicius. Tutte queste notizie, aggiornate al 1971, non hanno bisogno di commento.

F. G.

HELMUT SCHOECK: « L'INVIDIA E LA SOCIETA' » - traduzione dal tedesco di Aldo Audisio - Rusconi, Milano 1974, pp. 340.

Marx trova la spiegazione dei fenomeni sociali nel fattore economico, Freud nello sviluppo della *libido*, Schoeck, senza misurare le parole in ossequio alla nostra società ipocrita, nell'invidia. Si legge in copertina che « il libro di Schoeck è la prima sintesi organica ed esauriente di un fenomeno che spiega gran parte della storia contemporanea, e offre uno strumento prezioso per l'analisi della struttura politica e sociale ». In sostanza, questo saggio, brutalmente sincero ed egregiamente tradotto dal tedesco da Aldo Audisio, intende strappare la maschera alle varie filosofie umanitarie e ideologie politiche, sostenendo che la tiritera della « giustizia sociale » non è altro che un travestimento dell'invidia.

Di conseguenza, per facilitare la convivenza delle masse, lo scopo di tutte le dottrine politiche di questi

ultimi secoli sarebbe quello di tacitare e inquadrare gli invidiosi più turbolenti. E' il motivo per cui tutti gli sforzi costruttivi della società contemporanea tendono a livellare, uniformare, pianificare, eliminare gli eventuali punti di attrito, dato che, afferma l'autore, non esiste nell'uomo stato emotivo più elementare dell'invidia su cui far leva.

Tuttavia, continua, pur trovando la formula esatta della società perfetta, e ammettendone, in aggiunta, la piena funzionalità, si finirebbe per scoprire che anche in caso di parità sociale assoluta esistono sempre motivi (salute, bellezza fisica, intelligenza, simpatia, fortuna) per invidiare il vicino e quindi sentirsi privati di un bene. In proposito, si rileva che l'invidia non è tanto il desiderio di *possedere* ciò che altri possiedono quanto il piacere maligno di *privarli* di ciò che possiedono. Il malocchio, le superstizioni, le pratiche magiche sono altri veicoli di sfogo dell'invidia. Il mondo non sarà mai degli invidiosi, che sono spesso soltanto degli inetti, ma impediscono agli altri di vivere in pace: tale il succo del saggio dello Schoeck.

L'invidia nasce con l'uomo, ma v'è sempre riluttanza a chiamare invidia l'invidia. L'autore dedica un intero capitolo ai proverbi di tutti i popoli sull'argomento, e subito dopo chiama in causa sociologi e psicologi che hanno studiato a fondo il fenomeno.

A parte il fatto che l'invidia è strettamente legata alla gelosia, sentimento più facilmente confessabile, v'è che non solo negli uomini, ma anche negli animali esiste l'invidia.

Il conformismo, che è, ribadisce l'autore, « una forma di prevenzione dell'invidia » (p. 50), suggerisce all'individuo di evitare di mettersi in mostra e di esprimere la propria personalità per non urtare la suscettibilità del gruppo « che teme segretamente la superiorità dell'individualista » (p. 51). « Il controllo reciproco e spontaneo che la gente usa praticare, vale a dire il controllo sociale, deve la sua efficacia al fattore invidia » (p. 52), al punto che « senza l'invidia non esisterebbe una struttura sociale di una certa dimensione » (ib.). E' una realtà che, in tutti gli ambienti, chi non si adegua ai gusti e alla morale del gruppo viene severamente punito e messo ai margini o variamente osteggiato. Il controllo sociale del conformismo diventa un fattore importante soprattutto quando nascono nuove forme di potere politico.

Il vandalismo, il risentimento contro i possidenti di beni sia materiali sia spirituali, le violenze e vari altri eccessi trovano nell'invidia la loro matrice. Freud, Georg Simmel, Erich Fromm furono studiosi specifici del problema. In alcune società molto primitive l'invidia è meno riscontrabile che nelle società civilizzate, ma, indubbiamente, essa è sempre presente, come provano la stregoneria e i riti magici, che sono il perno attorno al quale ruota la vita spirituale di quei popoli.

Arma a doppio taglio, l'invidia può muovere la molla dell'ambizione, ma può anche provocare, in alternativa, il timore del successo. Infatti, chi raggiunge una posizione di prestigio cerca di scongiurare l'invidia del vicino mettendo in rilievo i sacrifici e le rinunce sopportate nonché le inevitabili noie e fastidi futuri.

Nell'antica Grecia e in Cina era credenza popolare che gli dèi invidiassero i mortali più fortunati. Lo storico Nilsson, che l'autore cita, afferma che è comune la superstizione secondo la quale l'uomo deve pagare la sua fortuna con altrettanta dose di malasorte. Poche sono le società che possono ignorare l'influenza dell'invidia come principio esistenziale. Non siamo però d'accordo con l'autore, quando sostiene che una di queste sarebbe la società americana in ragione del suo permanente stato di ottimismo, perché a nostro avviso negli Stati Uniti vige in realtà una paurosa schiavitù al conformismo di gruppo. L'insegnamento cristiano della carità verso il prossimo è già un superamento del peccato d'invidia, ma anche la Chiesa subisce le correnti dell'epoca che favoriscono la tendenza verso una società

ugualitaria, livellatrice e standardizzata.

In tutte le culture fortuna e sfortuna, caso e combinazione sono fattori che contano nella corsa alla felicità. Ma poiché la felicità non dipende unicamente dal possesso dei beni tangibili della vita, bensì da una premessa interiore, consistente anzitutto nella capacità di essere se stessi, ne deriva che la garanzia fornita da un regime sociale si rivela, sotto quest'aspetto, più che mai un'utopia.

Le filosofie, le religioni, le varie culture hanno sempre sostenuto che il bene dell'uomo s'identifica con l'essere se stesso. Eppure, quanto più una persona vive secondo i propri gusti e si comporta autenticamente secondo la sua natura, tanto più gli altri fanno il possibile per impedirglielo con critiche e sanzioni. Così, pessimisticamente, tutto il vivere sociale sarebbe composto di cattive coscienze, sia nel senso di chi prova invidia sia nel senso di chi la provoca.

Lo psicologo svizzero Paul Tournier analizza in profondità quest'aspetto del problema; tuttavia anch'egli preferisce mascherare il sentimento dell'invidia con istanze progressiste più o meno imperniate sulla giustizia sociale. Rientra in questo fenomeno, in campo politico, la tendenza masochista dei paesi dell'Occidente nei confronti dei paesi sottosviluppati alla luce di una presunta responsabilità etico-sentimentale.

Uno dei risultati più negativi dell'invidia — e qui l'autore si rifà a Kant — è l'ingratitudine. Il benefattore, infatti, per quanto sia generoso e disinteressato, si pone in una luce di « antipatica superiorità » nei confronti del beneficato, così da provocarne l'ingratitudine attraverso un processo inconscio fatto di risentimento e d'invidia. Di riflesso, anche la cosiddetta dignità personale e l'orgoglio del rifiuto sarebbero sentimenti strettamente aggiogati al carro dell'invidia.

Francesco Bacone dedicò uno dei suoi saggi più lunghi alla possibilità di un rimedio e soprattutto alla prevenzione dell'invidia: l'unico antidoto è la compassione. Federico Nietzsche trova il lato positivo nello stimolo all'emulazione, ma riscontra che l'invidia in genere provoca risentimento e vendetta. L'« invidia esistenziale », di cui parla Max Scheler, è del tutto negativa in quanto genera soltanto oppressione, repressione e limitazione della persona.

D'altra parte, ogni livellamento verso il basso è limitazione in tutti i campi, compreso quello culturale. Il socialismo come punto d'arrivo di un processo evolutivo serve solo a dimostrare che l'epoca dell'individualismo è al tramonto e che il collettivismo è diventato un denominatore comune. « Le varie forme di collettivismo, le ricette generali del socialismo e i programmi comunisti — scrive Helmut Schoeck — sono così duri a morire, posseggono una tale forza di penetrazione ed esercitano tanta attrazione su molte persone di buona volontà, non perché rappresentano un' autentica novità o un progresso nei confronti di tutto il passato. La loro apparente carica di promesse per il futuro deriva in gran parte dal senso di liberazione che sanno offrire a molti. Tutti i tipi di socialismo attingono la loro forza persuasiva ai residui di quell'angoscia primordiale che accade nell'uomo di fronte all'onnipresenza dell'invidia » (pp. 244-245).

Ma forse il capitolo più interessante è quello dedicato allo studio sui *kibbuzim*, gli insediamenti comunitari di Israele, dove si è voluto realizzare in pieno il tipo di una comunità esente da invidia, quale modello di una società collettivistica futura. Nei *kibbuzim* certamente si è realizzato un socialismo molto più autentico di quello praticato nell'Unione Sovietica.

Il *kibbuz*, come modello di democrazia pura, risponde in effetti alle esigenze di una società ugualitaria. Si pensi che in alcuni di questi campi di lavoro la proprietà personale è limitata allo spazzolino da denti e al paio di scarpe, mentre gli altri indumenti personali vengono ceduti in prestito! Ebbene, i bambini cresciuti nel *kibbuz* risentono con rincrescimento delle preferenze dimostrate dal gruppo verso gli ultimi nati e manifestano

tutti un innato senso della proprietà che li porta a desiderare morbosamente il possesso di un qualsiasi oggetto. Nel *kibbuz* devono essere tutti uguali, al punto che i più dotati devono mimetizzare le loro qualità intellettuali o artistiche per non stonare nel gruppo.

Nonostante questi fallimenti, le guerre, le rivoluzioni sociali, i vari movimenti politici portano ad accettare una società che tenda alla povertà collettiva e all'uniformità degli usi, dei costumi e della cultura. Secondo l'autore, l'unico rimedio sarebbe usare la pressione esercitata dall'invidia nello stimolare i migliori, per reazione, a nuovi traguardi e sperimentazioni.

Ma quest'« operazione » individualistica a tutt'oggi ci pare estremamente problematica. In conclusione, si può dire senz'altro che il volume dello Schoeck ci offre dei contributi interessanti, fors'anche noti e magari ovvi, ma capaci tuttavia di puntualizzare alcune « trappole » ideologiche.

F. G.

LIBRI RICEVUTI

René Desjardins: « Le souvenir de Dieu » - Beauchesne, Paris 1975, pp. 154.

P. E. Dion, O.P.: « Dieu universel et peuple élu » - Cerf, Paris 1975, pp. 172.

T. K. Mahadevan: « Gandhi: verdad y noviolencia » - Sigueme, Salamanca 1975, pp. 320.

Reyes Mate: « El desafio socialista » - Sigueme, Salamanca 1975, pp. 182.

Giuseppe Donati: « Le omelie di Dossetti a Monteveglio » - Il Mulino, Bologna 1975, pp. 218.

Giulio Basetti Sani: « L'Islam e Francesco d'Assisi » (la missione profetica per il dialogo) - La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 276.

Giovanni Iammarrone: « Attualità e inattualità di S. Agostino. Lo spiritualismo nel suo discorso antropologico » - Città di Vita, Firenze 1975, pp. 228.

Giuseppe Ruggieri: « Chiamati alla verità » (saggi sulla responsabilità della fede e della teologia) - Jaca Book, Milano 1975, pp. 126.

Gregorio di Nazianzo: « Epitaffi » - Jaca Book, Milano 1975, pp. 124.

Vesely/Staudek: « La resistenza cecoslovacca in Italia 1944/45 » - Jaca Book, Milano 1975, pp. 270.

Pierre Prigent: « Flash sur l'Apocalypse » - Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1974, pp. 114.

Gustavo Bontadini: « Metafisica e deellenizzazione » - Vita e pensiero, Milano 1975, pp. 160.

Walter von Loewenich: « Theologia crucis » (visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica) - Edizioni Dehoniane, Bologna 1975, pp. 218.

Mons. Marcel Lefèbvre: « La Messa di Lutero » (conferenza tenuta in Firenze il 15 febbraio 1975) - Una Voce, Firenze 1975, pp. 30.

Bruno Forte: « La Chiesa nell'Eucaristia » - D'Auria, Napoli 1975, pp. 358.

Franz Jakubowski: « Le sovrastrutture ideologiche nella concezione materialista della storia » - Jaca Book, Milano 1975, pp. 170.

Centro studi sui carismi straordinari: « La Francateologia » (antologia di locuzioni ad una donna del nostro tempo) - Magalini, Brescia 1975, pp. 225.

Kazoh Kitamori: « Teologia del dolor de Dios » - Sigueme, Salamanca 1975, pp. 241.

Michael Mees: « Ausserkanonische Parallelstellen zu den Herrenworten und Ihre Bedeutung » - Istituto di letteratura cristiana antica, Bari 1975, pp. 188.

Anselm Günthör: « Chiamata e risposta» (una nuova teologia morale) - Edizioni Paoline, Alba 1974, pp. 796-632.

Sergio Quinzio-Piero Stefani: « Monoteismo ed ebraismo » - Armando, Roma 1975, pp. 159.

Hans Joachim Krauss: « L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi » - Il Mulino, Bologna 1975, pp. 776.

Gilbert Brunet: « Essai sur l'Isaïe de l'histoire » - Picard, Paris 1975, pp. 303.

Andrea di Strumi e Discepolo anonimo: « S. Giovanni Gualberto » - Cantagalli, Siena 1975, pp. 124.

Aldo Rizza: « Karl Marx » (le fonti) - Toso, Torino 1975, pp. 184.

Gotthold Hasenhütt: « Carisma » - Edizioni Dehoniane, Bologna 1975, pp. 397.

POSTILLE

LA DIFFICILE ADESIONE AL MISTERO GLOBALE DELLA CHIESA — *Tra sintomi più diffusi dell'attuale crisi di fede si deve registrare l'incapacità impossibilità di aderire al mistero globale della Chiesa. E bisogna subit aggiungere: uno sguardo deformato e limitato che non riesce a coglier in tutti i suoi elementi essenziali la globalità della Chiesa è offuscato d una grave alterazione nel rapporto con Dio che ha istituito la Chiesa e raccolto in essa la comunità dei credenti.*

Ogni comprensione della Chiesa suppone, infatti, una visione cristologica e pneumatologica del piano di salvezza divino. Nella Chiesa Cristo prolunga la sua missione di rivelare il Padre, di effondere lo Spirito e di rendere accessibile il bene della vita divina a tutti i battezzati. Lo Spirito vivifica poi ogni credente dandogli la possibilità di conformarsi sempre più al Signore Gesù, di seguirlo nell'attuare « oggi » il suo mistero teandrico scandito dall'incarnazione, dalla missione « apostolica » — è Cristo l'inviato per eccellenza del Padre —, dalla passione e morte, dalla glorificazione.

Il rapporto che lega tra di loro i singoli cristiani deve essere una relazione sostenuta e giustificata dalla fede che permette di scorgere Cristo Signore incarnato e vivente nei fratelli. Ma tale presenza mistica di Cristo non è per nulla uniforme e standardizzata. E' a più titoli che il Signore Gesù vive nei cristiani. E' sempre Lui che vivifica con lo Spirito la nostra esistenza, l'esistenza di tutti e di ciascuno. Il limitare quest'ampiezza cattolica ad un ambito particolare comporta necessariamente una riduzione della fede a categorie che con il cristianesimo non hanno nulla a che vedere. Si giungerebbe ad una dolorosa amputazione del Cristo totale.

Il problema può essere semplificato se ci si limita a osservare il fenomeno della crisi di fede in due manifestazioni estreme e opposte. Propu-

gnate entrambe quali espressioni vere della sensibilità ecclesiale, esse finiscono per essere deformazioni dell'autentico sensus Ecclesiae.

Si tratta, come si è detto, del rapporto di fede che deve congiungere ogni cristiano facendo percepire a ciascuno la molteplicità dei livelli nei quali tale rapporto deve essere allacciato. I due casi estremi sono la relazione con Pietro e quella con Lazzaro, con il Vicario di Cristo e principe degli apostoli da un lato, con il figliol prodigo e la Maddalena dall'altro.

Ad entrambi i livelli è necessario vivere la fede accettando non solo la persona umana in tutta la sua realtà creaturale, ma anche vedendo, « toccando » in essa, la realtà misterica del Verbo « re-incarnato ». Egli è presente nella sua Chiesa quale pastore che guida e piccolo fratello che necessita di essere guidato, quale maestro che illumina e creatura che deve essere illuminata e ristorata per « crescere in età, sapienza e grazia ».

E' facile notare, ora, come nella Chiesa talora si accetti soltanto uno di questi due poli, a volte non solo nella prassi, ma anche in una sistematizzazione teoretica, con tutte le conseguenze che ne derivano, sebbene non sempre queste siano avvertite nella loro estrema gravità. Perché si tratta sempre di ricevere il dono della fede e di percepire con l'occhio interiore il Cristo senza fermarsi alla « barriera » delle singole persone. Anzi, è proprio la capacità di scorgere il Verbo di Dio presente nel Pontefice e nel povero che autentica in un certo senso la recezione della fede da parte del credente. Nel caso in cui ci si accontenti o si riesca a percepire Cristo soltanto in una determinata persona o in un gruppo particolare, si cade in un'illusione fallace. Perché la scoperta della presenza di Cristo in un battezzato non dipende dallo stato in cui quest'ultimo si trova, ma dalla limpidezza, « puritas cordis », *di chi osserva e di chi cerca il Signore anche sotto i veli del peccato proprio e altrui.*

Di fatto si verificano casi di piena adesione al Pontefice, ma soltanto a lui, con l'esclusione quasi sistematica di ogni altra percezione di fede. Ovazioni di omaggio a Pietro, atti di venerazione alla cattedra di Roma possono essere pure esteriorità entusiastiche di folle concitate, espressioni di fatuo servilismo e adulazione meschina nel caso in cui non siano accompagnate da una sincera e profonda sensibilità nei confronti del Cristo povero, lacero, emarginato.

Oggi è certo più frequente la posizione opposta. In nome di un facile cristianesimo pieno di baldanza ci si rivolge — ma purtroppo con tante parole e pochissimi fatti, senza quasi mai pagare di persona — ai meno abbienti in cui « finalmente » si è scoperto il Signore sofferente. Ma se anche questa volta lo sguardo è fisso soltanto in una direzione, l'attenzione ai fratelli è facilmente pura esibizione, sfogo che finisce in un convulso attivismo inconcludende, demagogia a basso prezzo.

E' difficile vivere la fede. La fede è senza fondamenti umani, si basa sull'amore, è un atto di fiducia con cui si risponde all'immenso amore e fiducia mostrati da Dio verso gli uomini nell'evento di Cristo. La fede

sola permette le « esagerazioni » dei santi. Perché solo un san Giovanni Bosco riusciva a vedere nel Papa il « dolce Cristo in terra » non temendo di cadere in una facile letteratura romantica, in quanto anche nei più poveri, nei fanciulli abbandonati ed indifesi, egli riconosceva Gesù al quale donava tutta la sua vita, pensiero e azione, notte e giorno.

E' difficile vivere la fede. Essa presuppone necessariamente un ossequio cosciente e razionale a quelle che appunto si chiamano verità di fede. Ma non basta. Un ossequio razionale può ridursi soltanto ad un calcolo, le verità possono rimanere pura astrazione. Vivere la fede significa porsi con tutta la persona davanti alla globalità del mistero di Dio che prolunga nella Chiesa una particolare forma di presenza nel mondo. In questo incontro non si può rimanere indifferenti, assentire con distacco ad una realtà che rimane praticamente estranea alla propria vita. Non ci si può accontentare di lasciarsi trovare da Dio, bisogna cercarlo con passione, con tutto lo slancio di cui è capace un cuore che ama. Allora Dio si rivela in tutte le sue dimensioni e si lascia cogliere nelle molteplici presenze. L'incontro con il Vicario di Cristo e con il povero costituisce un'occasione quanto mai ricca per ascoltare e vedere il Signore che entra nella nostra vita quotidiana. Allora anche la preghiera, la vita sacramentale, gli impegni della carità fattiva difficilmente languiranno in una monotona successione di pratiche la cui superficialità prima o poi soffocherà la fede restringendone sempre più l'orizzonte vitale.

[B. B.]

UN NUOVO MEDIATORE: CARLO MARX TRA DIO E L'UOMO — *Le edizioni « Città di Vita », in Firenze, hanno lanciato un'importante collana di spiritualità: « I maestri di ieri e di oggi », a cura della Facoltà Teologica di S. Bonaventura in Roma, dell'ordine dei Frati minori conventuali. Ne sono sinora comparsi due volumi: uno dedicato ad un maestro di ieri:* La spiritualità di S. Bonaventura, *di Antonio Blasucci; e l'altro dedicato ad un maestro d'oggi:* Marx tra uomo e Dio, *di Orlando Todisco, Preside della stessa Facoltà. Di quest'ultima opera è il caso di far parola, non già perché lo richieda il volume, piuttosto greve e scolastico; ma perché le tesi in esso contenute risultano almeno « strane », dettate come sono da una persona cui è stato affidato un compito così grave e delicato: l'educazione teologica dei chierici del suo ordine e di altri, che frequentano le lezioni al « Serafico » (soprattutto paolini, ma anche minimi, trappisti, etc.).*

Già lo stesso titolo è rilevatore del « nuovo » modo di intendere il

ruolo della saggezza « cristiana ». Tra l'uomo e Dio, per il cristiano, non c'è che Cristo; anche Rousseau, che pur dubitava della divinità di Cristo, non aveva esitazioni in proposito, allorquando, nella « Professione di fede del Vicario savoiardo », parlava di Cristo « entre l'homme et Dieu ». Ad altri doveva spettare il compito di scoprire che tra uomo e Dio c'è Carlo Marx, da molti considerato come il vero Redentore del genere umano. Le ragioni del titolo, così appariscente e così nulladicente, sono contenute nelle tesi espresse dall'Autore: che il Dio negato da Marx non è il Dio vero e reale degli Evangeli, ma il Dio di Lutero e di Calvino (di Hegel e di Feuerbach); la genesi dell'ateismo di Marx andrebbe dunque ritrovata in un'inesatta concezione di Dio e nella valida opposizione ad una chiesa alleata con il potere civile nello sfruttamento dell'operaio. In realtà, l'umanesimo di Marx — continua il Todisco — libera l'uomo da molte schiavitù e lo rende disponibile ad un intendimento più autentico della religione: tesi né nuova né originale, che tuttavia l'autore presenta come oro colato.

Non pago di avere offerto un contributo così originale, il Todisco ha ribattuto il ferro finché era caldo: ne è uscito un altro elefantiaco studio, sotto forma microantologica (circa 72 pagine di Marx) e macrointroduttiva (261 pagine di Orlando Todisco): Marx e la religione *(Città Nuova, Roma 1975), nel quale, dopo il « successo » del primo volume, le tesi vengono accentuate ed esasperate sino a coincidere non solo con le affermazioni dei cosiddetti « marxisti religiosi » (Bloch, Garaudy, etc.), di cui sovente sono semplici trascrizioni, ma anche con quelle dei « cristiani per il socialismo » (Girardi). Il lettore ci consentirà, dopo aver fatto la notevole fatica di leggere tutte le pagine todischiane, di riportare alcune « perle »:*

p. 118: « Sono memorabili le pagine in cui (Marx) denuncia il carattere innaturale dell'ascetismo cristiano. Espressione di una società corrotta, forma raffinata di conservatorismo sociale e di alibi morale, la religione ha la sola capacità di contaminare i residui valori della vita ».

p. 130: « La dimensione interioristica del cristianesimo non è da Marx ripudiata, ma sostanziata dei rapporti economici, in vista della maturazione della coscienza di classe del proletariato ».

p. 249: « Marx infatti è accostabile a quel giovane, della parabola evangelica, che all'ordine del padre di andare a lavorare nel campo — a rimuovere cioè le zolle della storia — risponde di no, non riconoscendone l'autorità e la figura, ma poi ci va, rivelandosi cristiano non di dizione ma di azione, non formale, ma reale ».

pp. 250-6: « Dio è soprattutto giustizia, uguaglianza e amore al prossimo... La fede, dono soprannaturale, si concretizza nella scelta di una società senza classi... L'amore del povero implica l'assunzione della sua causa sociale, perché sia presto liberato dall'ingiustizia che subisce. Se oltre che il povero, occorre amare il ricco, questo amore è reale se si rivela come

lotta contro di lui... Cristo è una bandiera rivoluzionaria... Bisogna amar tutti, ma non tutti ugualmente... La lotta (di classe) non è l'odio, perché mira a estirpare l'odio, cioè quelle divisioni che alimentano l'odio... Il cristiano per vocazione condivide l'impostazione socialista del futuro dell'umanità... Il cristiano, messaggero di amore rivoluzionario ».

p. 261: « La grandezza di Dio non sta in ciò che ha fatto, ma in ciò che ha voluto che l'uomo facesse: il futuro è la vera dimensione del presente, di Dio e dell'uomo... Il cristiano addita ai compagni di lotta un avvenire trascendente quale significato profondo del mondo e dell'uomo. Credendo nella destinazione universale delle cose a Dio, egli, come l'ateo, indirizza tutti i suoi sforzi verso l'uomo, e l'uomo e le cose, a differenza dell'ateo, verso Dio, convinto che per una totale liberazione del mondo occorra favorire, non reprimere la sua intrinseca finalità trascendente. Il cristiano oltre, non contro l'ateo ».

Ci scusiamo col lettore per queste citazioni, che non meritano sicuramente di essere ricordate per ciò che dicono, dato che si tratta di luoghi comuni, sclerotici e industrial-culturali, assai apprezzati in certe « cittadelle » anticristiane o in certe comunità ateistiche, dove si agisce con pianificazione metodica e massiccia per la distruzione del cristianesimo. Tutti gli studiosi più qualificati hanno mostrato che l'ateismo è costitutivo del marxismo e che in tutte le opere di Marx non esiste neppure un accenno al problema di Dio, ma solo e sempre alla religione come « sovrastruttura » alienante e destinata ad estinguersi. Ma di questi studiosi, nel libro di p. Todisco, non si parla affatto (basti citare la totale assenza di Del Noce e Fabro).

*Ma non intendiamo certo porre in discussione la serietà intellettuale e la criticità scientifica di questi volumi, ideologico-edificanti e religioso-rivoluzionari, convinti come siamo che sia nel giusto il Padre fondatore dell'ordine cui appartiene il Todisco: che ciò che più conta è la pietà e non la scienza, che gonfia (soprattutto quando non c'è neppure questa). Se ci siamo soffermati su questi due libri, anche se non riusciamo a comprendere come non si sia addormentato chi li scriveva, è perché l'Autore non è uno dei tanti fraticelli che, dopo la fine dell'*imprimatur *e l'« apertura » dei seminari (che quasi sempre conduce alla loro chiusura), hanno fatto una tale indigestione delle « novità » del mondo moderno, da soffrire di vertigini e di capogiri, proprio al punto da non accorgersi che queste pretese « novità » sono ormai considerate superate dai loro inventori; ma è, il Todisco, la suprema autorità di una Facoltà tanto illustre quanto tradizionale, dove hanno insegnato studiosi (e cristiani!) come Cicchitto e Di Fonzo, Huber e Abate, per non ricordare che alcuni; di una Facoltà il cui compito dovrebbe essere l'insegnamento secondo la fedeltà rinnovata alla tradizione della Chiesa cattolica.*

Noi riteniamo che non sia solo utile, ma necessario conoscere i problemi e le soluzioni che il mondo contemporaneo offre; è dunque bene che

nei seminari, avvalendosi di testi redatti con serietà e competenza, si conosca anche Marx (alla p. 126, per errore di stampa, ma forse non senza un'inconsapevole aspirazione, il Todisco scrive: « San Marx »!). *Ma in questi due libri accade il contrario: non è la saggezza cristiana che si apre e giudica l'ideologia marxista; ma è la verità del marxismo che, demitizzando il carattere ideologico (« classista » e « costantiniano », cioè ellenico in teologia e romano in ecclesiologia) di una religione « oppio dei popoli », consente al cristianesimo di riscoprire se stesso.*

Tesi vecchia e stantìa, cui solo retrogradi e parassiti incalliti, che pur si autodefiniscono « modernisti », possono prestare fede; tesi non facilmente compatibile con l'educazione di alcuni giovani, pochi e incerti, che hanno scelto per vocazione di servire Dio e il prossimo, e che, tra Dio e l'uomo, dovrebbero essere abituati a vedere non Carlo Marx, ma Gesù Cristo.

[Gianfranco Morra]

INDICE GENERALE DELL'ANNATA

Anno X - 1975

Renovatio, rivista trimestrale di teologia e cultura, anno X, 1975 - *direttore:* Guglielmo Luigi Rossi - *direttore responsabile:* Gianni Baget-Bozzo - *comitato di redazione:* Bonifacio Baroffio, Edoardo Benvenuto, Pierangelo Bonati (segretario di redazione), Oddo Bucci, Giorgio Fabbri, Claudio Leonardi - *uffici:* via XII Ottobre 14, Genova - aut. del trib. di Genova n. 27/66 - *con approvazione ecclesiastica* - tipografia: Grafica Bi-Esse Genova - *abbonamenti:* L. 3.200 per l'Italia, L. 4.000 per l'Estero.

EDITORIALI

- ORTODOSSIA E TEOLOGIA . . . . . pp. 5-7
- I SACRAMENTI E LA TEOLOGIA . . . . . » 139-140
- L'UNITA' DELLA TEOLOGIA . . . . . » 259-261
- UNITA' CATTOLICA E « CONCILIARITA' » ECUMENICA . . . » 387-390

ARTICOLI

Gianni Baget-Bozzo - La verità della Chiesa nella storia . . . pp. 33-39
Gianni Baget-Bozzo - La Vergine Madre . . . . . » 168-176
Gianni Baget-Bozzo - La teologia dei movimenti pentecostali . . . » 398-411
Gianni Baget-Bozzo - *Edoardo Benvenuto* - Per una fondazione della metafisica come scienza . . . . . » 263-285
Giulio Basetti Sani - Muhammad è un vero profeta? . . . . . » 412-435
Edoardo Benvenuto - La fede ed il suo linguaggio . . . . . » 40-59
Edoardo Benvenuto - La salvezza come problema semantico . . . » 153-167
Edoardo Benvenuto - La rinascita della teologia speculativa . . » 286-302
Domenico Calcagno - L'esegesi di Romani V, 12 in Erasmo . . » 60-71
John N. Deely - « Semeiotica »: dottrina dei segni . . . . . » 472-490
Alvaro Huerga - Umanesimo ed escatologia . . . . . » 189-199
Luigi Jammarrone - Il fondamento metafisico dell'esistenza di Dio in S. Tommaso . . . . . » 391-397
Denise Judant - A che punto sono le relazioni giudaico-cristiane? . » 200-215
Denise Judant - Maria figlia di Levi o figlia di Davide? (I) . . » 303-329
Denise Judant - Maria figlia di Levi o figlia di Davide? (II) . . » 451-471
Claudio Leonardi - La crisi della filosofia della storia: Burckhardt e Nietzsche . . . . . » 437-450
Tiburzio Lupo - Morale permissiva . . . . . » 177-188
Antonio Osuna - Il ricorso alla legge naturale nell'etica cristiana . » 72-89
Marie-Dominique Philippe - La teologia come scienza in San Tommaso . . . . . » 11-29
Michel Schooyans - Aborto e società dei consumi . . . . » 330-340
Francesco Spedalieri - L'unità del mistero di Cristo e la mediazione universale di Maria . . . . . » 141-152

LIBRI

Recensioni a cura di: *Gianni Baget-Bozzo, Bonifacio Baroffio, Edoardo Benvenuto, Mario Caselli, Giorgio Fabbri, Filippo Garrone, Ignazio Venzano.*

AA.VV. - « Rivelazione e storia » (I. V.) . . . . . pp. 121-125
AA.VV. - « Ortodossia e revisionismo » (G. B. B.) . . . . . » 221-223
AA.VV. - « Some trust in chariots » (F. G.) . . . . . » 238-240
AA.VV. - « Mysterium salutis » (G. B. B.) . . . . . » 348-354

Afanassief N. - « L'Eglise du Saint-Esprit » (G. B. B.) . . . . . pp. 362-365
Archimandrita Sophrony - « Starets Silouane, moine du mont Athos » (G. B. B.) . . . . . » 229-232
Böckle F. ed altri - « Sexualidad prematrimonial » (F. G.) . . . » 109-110
Bouyer L. - « Le Fils éternel » (G. B. B.) . . . . . » 95-99
Brachet P. - Gallus J. - « Quando la destra si serve della sinistra » (F. G.) . . . . . » 125-127
Centro studi Russia cristiana: « La repressione culturale in Lituania » (F G.) . . . . . » 524-525
Chouraqui A. - « Vivre pour Jerusalem » (G. B. B.) . . . . . » 115-117
Colletti L. - « Intervista politico-filosofica » (G. B. B.) . . . . » 236-237
Congar Y. - « Un peuple messianique » (G. B. B.) . . . . . » 521-524
Corbin M. - « Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin » (G. B. B.) . . . . . » 341-348
De Vries W. - « Orient et Occident » (G. B. B.) . . . . . » 359-362
Dodd C. H. - « Evangile et histoire » (M. C.) . . . . . » 240-241
Feuillet A. - « Jésus et sa Mère » (G. B. B.) . . . . . » 99-102
Garcia Villoslada R. - « Martin Lutero » (G. B. B.) . . . . . » 495-500
Gobry I. - « Les fondements de l'éducation » (F. G.) . . . . . » 234-236
Grégoire de Nazianzo - « Lettres théologiques » (G. B. B.) . . . » 512-514
Kaufmann F. - X. - « Sociologia e teologia » (G. B. B.) . . . . » 241-244
Labbé Y. - « Humanisme et théologie » (G. B. B.) . . . . . » 217-221
Laurentin R. - « Pentecôtisme chez les catholiques » (G. B. B.) . . » 232-234
Lilli V. - « La quinta stagione » (F. G.) . . . . . » 110-112
Lorenz K. - « Gli otto peccati capitali della nostra civiltà » (G. F.) . » 112
Molinari F. - « I tabù della storia della Chiesa moderna » (F. G.) . » 367-368
Morandi F. - « La fine dell'età profana » (F. G.) . . . . . » 365-367
More T. - « The confutation of Tyndale's answer » (G. B. B.) . . » 491-495
Pannenberg W. - « La foi des Apôtres » (G. B. B.) . . . . . » 113-115
Pannenberg W. - « Epistemologia e teologia » (E. B.) . . . . . » 506-509
Pelikan J. - « Historical theology » (G. B. B.) . . . . . » 514-516
Philips G. - « L'union personnelle avec le Dieu vivant » (G. B. B.) . » 93-95
Pozo C. - « Maria en la obra de la salvaciòn » (G. B. B.) . . . . » 106-108
Raynaud de la Ferrière S. - «Il libro nero della framassoneria» (F. G.) » 105-106
Schoeck H. - « L'invidia e la società » (F. G.) . . . . . » 525-528
Scholem G. - « Le messianisme juif » (G. B. B.) . . . . . » 117-121
Secondin B. - « Santa Maria Maddalena de' Pazzi » (G. B. B.) . . » 223-226
Sequeri P. A. - « Escatologia e teologia » (G. B. B.) . . . . . » 520-521
Terzoli R. - « Il tema della beatitudine nei padri siri » (B. B.) . . » 226-229
Tuveson E. L. - « Redeemer nation » (G. B. B.) . . . . . » 500-506
Vachez M. - P. - Rimaud E. « Un itinéraire mystique » (G. B. B.) . . » 517-519
Valadier P. - « Nietzsche et la critique du messianisme » (G. B. B.) » 354-359
Von Hildebrand D. - « La vigne ravagée » (G. B. B.) . . . . . » 102-105
Von Speyr A. - « Mistica oggettiva » (G. B. B.) . . . . . » 509-512
Zedda S. - « Escatologia biblica » (G. B. B.) . . . . . » 244-246

POSTILLE

Gianni Baget-Bozzo - « Perché abbiamo lasciato il congresso dell'A. T. I. » . . . . . pp. 131-134
Gianni Baget-Bozzo - « Ermeneutica gadameriana e dogma » . . » 247-249
Gianni Baget-Bozzo - « Il trotzkysmo 'santificato » . . . . . » 249-251
Gianni Baget-Bozzo - « Ermeneutica e dogma in Pannenberg » . . » 251-253
Gianni Baget-Bozzo - « Il ruolo della politica » . . . . . » 377-381
Gianni Baget-Bozzo - « Nove tesi per un'etica cristiana » . . . . » 381-384
Bonifacio Baroffio - « Si sta espropriando soltanto la salute? » . . » 254.256
Bonifacio Baroffio - « La difficile adesione al mistero globale della Chiesa » . . . . . » 529-531
Edoardo Benvenuto - « Un "fumetto" che si chiama Concilium » . » 369-377
Gianfranco Morra - « Un nuovo mediatore: Carlo Marx tra Dio e l'uomo » . . . . . » 531-534

UNIVERSITAS S. PAULI, 233 MAIN, OTTAWA